STUDII DE GEN

Colecția *Studii de gen* este coordonată de Mihaela Miroiu

Această lucrare este finanțată în cadrul grantului acordat de către Fundația pentru o Societate Deschisă Centrului FILIA, grant nr. B-JO2-00-11.866.

© 2002 by Editura POLIROM

http ://www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale :

Lexicon feminist / Otilia Dragomir, Mihaela Miroiu
Iași ; Polirom, 2001
??? p. ; 21 cm (Studii de gen)
Bibliogr.
Index.

ISBN : 973-683-???-?

???????

Printed in ROMANIA

Editoare
Otilia Dragomir, Mihaela Miroiu

LEXICON FEMINIST

POLIROM
2002

PREFAȚĂ

a) De ce un lexicon românesc?

În ultimii 15 ani, oferta de dicționare, lexicoane și enciclopedii necesare studiilor feministe și problematicii de gen a fost destul de consistentă, mai ales în cultura americană și în cea britanică, țări care, alături de cele scandinave, de Canada și de Australia, au deja o tradiție în studiile de gen și în teoria feministă. Acest fel de lucrări nu este străin nici spațiului continental european. În aceste condiții pare de bun-simț posibila întrebare: de ce nu am tradus un dicționar, o enciclopedie sau un lexicon deja recunoscute academic în oferta internațională, lucrări produse în spații culturale care au o tradiție în studiile feministe și în cele de gen și am preferat să începem cu o ofertă românească?

Mărturisim că și noi ne-am gândit la alternativa traducerii. Apoi tot noi ne-am răzgândit. De bună seamă, orice astfel de lucrare tradusă nu ar fi făcut nici cea mai vagă referire nici la feministele românce (teoreticiene sau activiste), nici la contribuția lor la istoria politică sau la cea culturală, nici la bărbații feminiști, nici la problemele de gen ale societății românești, nici la legislația românească. Pentru un public mai puțin avizat era o reconfirmare a unei prejudecăți: feminismul, ca și studiile de gen sunt „marfă de import", „exotisme intelectuale occidentale".

Și lexiconul nostru continuă tradiția unei nedreptăți: există feminism occidental și feminism românesc. În rest, imaginea este aceea a unui deșert. Recunoaștem cu amărăciune în primul rând această limită. Nici măcar dezvoltările feministe din estul Europei nu își găsesc locul în lexiconul nostru. Există și alte dezechilibre: lexiconul cuprinde și o cronologie a mișcării feministe românești, dar nu și una universală, prezintă evoluțiile studiilor de gen în România, dar nu și în lume. Tot ce am reușit a fost să adăugăm contribuțiile românești și problematica de interes local. Cu alte cuvinte, am repetat o istorie, aceea a marginalizării și excluderii a ceea ce este nonoccidental și nonromânesc. Suntem perfect conștiente de acest reducționism regretabil. „Estul" rămâne încă, și pentru estici, marginal, anonim, parafrazând un misogin, rămâne „feminin".

Dincolo de toate aceste limite, cercetarea feministă, ca și studiile de gen au avansat în România ultimului deceniu. Expertiza crește în diferite domenii, mai ales în științele sociale și politice, pe coordonata acestui tip

de studii. Credem că am atins nivelul de dezvoltare necesar ca să putem spune că există premisele unei școli românești de studii de gen. Această „școală" nu este localizată într-o singură universitate. Din întâmplare, ea este actual mai evoluată la Facultatea de Științe Politice din Școala Națională de Studii Politice și Administrative București. Dar multe alte grupuri de cercetătoare și cercetători avansează consistent în zona antropologiei, sociologiei și psihologiei genului (la Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj), în zona politologiei și sociologiei genului (la Universitatea de Vest din Timișoara), în zona lingvisticii și criticii literare feministe (la Universitatea București) și în centre independente de cercetare, cum ar fi deja prestigioasa ANA, Societate de Analize Feministe, Gender – Centrul de Cercetare al Identității Feminine și mai noua FILIA sub a cărei egidă a fost elaborat *Lexiconul*. În mare măsură, această rețea de studii feministe combină reușit lumea academică cu lumea ONG-urilor de cercetare și educație, încercând o translație spre organizațiile activiste în problema egalității de șanse și a drepturilor femeilor.

Suntem încă departe de două țeluri: o consistentă mișcare feministă românească și o colaborare substanțială între ONG-urile de cercetare și mediul academic, pe de o parte, și organizațiile militante, pe de altă parte. Acest promițător „încă" se referă la faptul că cercetarea a început să se aplece substanțial spre problematica locală a diferitelor grupuri de femei și că unele activiste, conducătoare de ONG-uri, au început să studieze abordările feministe și problematica de gen la nivel academic.

Este de datoria celor care lucrează în mediul de cercetare să ofere *know-how* pentru zona acțiunii politice și civice și să sprijine construcția politică și instituțională pentru egalitatea de șanse și dreptul la diferență între femei și bărbați. Nu facem cercetare oriunde, ci aici. Nu ne adresăm doar comunității academice, ci și celorlalte ale cărei membri suntem. Împărtășim ideea că mediul academic nu are datorii doar față de cultură, ci și față de civilizația cotidiană.

Pare că între conținutul acestui lexicon, pe alături, destul de sofisticat, și nevoile femeilor din România (inclusiv a celor culturale) există o prăpastie. O astfel de judecată nu este tocmai falsă. Un lexicon nu este un program politic, nici un manifest de alt tip, nu are conotații explicit militante și nici măcar nu folosește direct la ceea ce feministele numesc: „trezirea conștiinței". El se adresează unui public mai special, cu educație superioară. Dar acest public este cel care „face legea" în opinia publică sau cel puțin ar trebui să o facă, dând seama și de aceia dintre noi mai vitregiți în accesul la influențare culturală.

În mediul nostru domină încă mult „analfabetism" de gen. El nu poate fi contracarat printr-un lexicon. Ceea ce poate oferi acest tip de lucrare în România este o sumă de repere conceptuale pentru uzul cercetătorilor, jurnaliștilor, activiștilor pentru drepturile femeilor și parteneriatul de gen.

b) De ce un lexicon feminist?

Ca să menajăm prejudecățile unui public de ambe sexe, destul de neprietenos față de problemele pe care le abordăm, am vrut să elaborăm inițial un dicționar de studii de gen. Chiar din titlu părea mai „tolerabil" și mai neutru. Apoi ne-am răzgândit: în definitiv noi nu abordăm aici această problematică din orice perspectivă, ci din cea feministă. Acest perspectivism trebuie asumat. Studiile de gen nu au apărut de niciunde, ci în consecința feminismului. Ni s-a părut mai onest să ne asumăm acest *parti pris* în mod deschis, fără pretenții de neutralitate. Pe noi ne interesează ideologia, politicile, abordările științifice care socotesc că este nedrept ca femeile să fie tratate ca „oameni de mâna a doua", că organizarea normelor, instituțiilor și practicilor sociale este încă patriarhală, că experiențele femeilor ca femei au fost cultural și politic neglijate. Chiar și în conținutul acestui lexicon veți găsi și câteva abordări nefeministe, cu alte cuvinte, perspective în care o anumită problematică este asumată ca atare, într-o manieră neutră, relativ oarbă la o *episteme* de tip feminist.

Ca să folosim o expresie mai tare, cele mai multe dintre noi ne-am decis că „Vom fi postfeministe într-o eră postpatriarhală". Facem aici o nedreptate de gen, de natură lingvistică în raport cu colegul și coechipierul nostru, Sergiu Vintilă, ca și în raport cu alți colegi bărbați, feminiști și ei, dar care nu ne-au fost coechipieri în acest context: Mircea Cărtărescu, Petru Iluț, Ovidiu Pecican, Bogdan Lefter. Cu voia cititorilor, pentru bărbații simpatetici față de aceste idei se poate folosi și termenul profeminist.

Ca să fim mai explicite, ceea ce au în comun feministele și feminiștii sunt câteva credințe: anume că femeile au suferit și suferă discriminări politice, culturale și economice, în societățile patriarhale, pentru simplul fapt de a fi femei. Discriminările se manifestă și în viața publică și în cea privată. Patriarhatul poate să fie explicit și „oficial" sau implicit și neoficial. Cea de-a doua formă este cea cu care ne confruntăm și astăzi. Consecințele acestui mod de organizare socială și a acestui tip de practici sunt negative pentru toată lumea: femeile își opresc potențialul de dezvoltare la un nivel mai scăzut decât bărbații, creativitatea lor socială și culturală este subutilizată, șansele de autorealizare sunt mai reduse, nu sunt partenere ale bărbaților, ci supusele sau subordonatele lor. Dar nu numai asta contează, ci și faptul că domeniile cunoașterii neglijează experiențele femeiești (altfel decât, de pildă, medical): sarcina, avortul, nașterea, leuzia, hrănirea din trup, ciclul lunar, menopauza. Experiențele pe care le au mai ales femeile: îngrijirea, munca domestică, violența domestică, violul, pornografia, prostituția, traficarea sexuală, văduvia, dependența, aservirea, anonimatul, asocierea simbolică cu natura, sunt, la rândul lor neglijate atât cultural, cât și politic. Femeile au însă

și forțe „naturale” specifice: aceea de a da viață, aceea de a fi sexual mai puternice, dacă își pot controla reproducerea. Nici puterea lor, nici slăbiciunea lor, așa cum a fost ea social construită, nu pot să fie deplin valorizate în societățile patriarhale și fără o gândire autoreflexivă asupra femininului și femeiescului. Cu alte cuvinte, într-o lume în care femeile tac despre femei, se aude doar vocea prejudecăților patriarhale.

Nedreptatea în privința femeilor se răsfrânge ca nedreptate de gen. Bărbații plătesc la rândul lor un tribut statutului de „capi” ai femeilor: dependența domestică, reprimarea emoțională, înstrăinarea de practicile parentale și de îngrijire, obligația la demonstrații de masculinitate, presiunea responsabilității pentru venituri și a angajării publice, asocierea virilității cu conflictul, lupta și războiul, chiar și dependența femeilor de ei.

Într-un sistem patriarhal adulții sănătoși nu sunt autonomi, nici interdependenți, ci organizați în rețele de dependențe și servituți de gen.

Acestei problematici i se adresează, în manieră feministă, lexiconul pe care îl aveți în mâinile dumneavoastră.

c) Despre autoare, autor și conținut

Lexiconul este produsul unor cercetătoare și al unui cercetător. Fiecare dintre ei are propria sa arie de competență, propriile sale preferințe și priorități. Inițial am încercat să suplinim zonele lipsă, apoi ne-am lăsat păgubașe. Trebuia să acceptăm că facem o lucrare parțială, una care va exprima mai degrabă ce știm noi, cei care am produs-o decât ce ar trebui să se afle acolo, în sensul cuprinderii tuturor temelor sau autorilor mari. Prin urmare, lexiconul plătește tributul parțialității și competențelor delimitate: există accente mai mari asupra istoriei, teoriilor politice feministe, sociologiei feministe, filosofiei, teologiei și lingvisticii feministe, dar mult mai puține în zona abordărilor feministe ale dreptului, psihologiei, economiei, artei și criticii de artă ș.a.

Meritele aparțin membrilor echipei, limitele aparțin, pe de o parte, concepției editoarelor în privința conținutului și echipei, pe de altă parte, stadiului în care se află cercetarea românească la acest nivel. Dominanta concepției este dată de către profesorii masteratului de Gen și Politici publice din SNSPA, București. Accentele acestora cad prioritar asupra domeniilor și temelor dezvoltate în acel context: politici de gen, istoria feminismului politic românesc, teorii politice feministe, discurs și putere, sociologie feministă, teorii politice feministe. Cu două excepții, membrii echipei sunt profesori sau alumni ai masteratului pomenit mai sus.

Vom prezenta pe scurt competențele membrilor echipei: Gabriela Blebea Nicolae a studiat preponderent problematica eticii sexuale. De aceea, ea se ocupă de subiecte „hot” ale tematicii noastre, cum ar fi:

prostituția, traficul de femei, violul, homosexualitatea. Doina Dimitriu are deja un trecut în construcția normativă în privința egalității de șanse între femei și bărbați și, în consecință, a elaborat partea conceptual-normativă a acestei zone. Otilia Dragomir este cercetătoare asupra tematicilor referitoare la gen, limbaj și putere din perspectiva socio-lingvisticii feministe. Daniela Rovența Frumușani face cercetări asupra imaginii femeilor în mass-media, Laura Grunberg a introdus în România cercetările feministe calitative asupra vieții femeilor, mai ales ale celor din mediul rural, precum și cercetările asupra studiilor de gen, Anca Jugaru are o pasiune mai veche pentru teoria religiilor pe care și-a concentrat-o în timp asupra abordărilor de teologie feministă, Valentina Marinescu este o tânără socioloagă deja cunoscută pentru cercetările ei calitative în sociologia muncii domestice, Cristina Mihai și-a combinat abordarea de gen cu cea a asistenței sociale, fiind cunoscută pentru lucrările referitoare la familia monoparentală, Ștefania Mihăilescu este femeia care a restituit istoria femeilor din România, Mihaela Miroiu are deja un trecut ca autoare de filosofie feministă și de teorie politică feministă aplicată, Mădălina Nicolaescu a făcut operă de pionierat în zona criticii literare feministe românești, Liliana Popescu are reputația de cercetătoare asupra aspectelor de gen ale politicii și a politicilor pentru femei. Romina Surugiu este o foarte tânără cercetătoare a genului în mass-media și a fenomenului violenței domestice, Sergiu Vintilă este teoretic, și oarecum și practic, angrenat în problematica de gen în relațiile internaționale.

Conținutul este, așadar, îndatorat competențelor autorilor. Lipsesc abordări foarte importante în zona feministă: literatură, critică de artă, istorie universală, psihologie, antropologie, drept, economie. Din motive absolut aleatorii, deși profesorii masteratului de Gen și Politici publice puteau acoperi zonele: drept și psihologie, acest lucru nu s-a întâmplat. Am aplicat însă o strategie a satisfăcătorului: deocamdată posibilitatea de a lucra în echipă s-a redus la oferta și competențele actuale.

Sperăm ca la o viitoare reeditare colegii noștri din celelalte centre universitare să contribuie la restituirile necesare pentru ca acesta să fie tot mai puțin „un lexicon”, devenind „lexicon”.

d) Modul de editare și modelele utilizate

Volumul de față a fost conceput în forma unor articole-studii, ordonate alfabetic, care acoperă în linii mari domenii, teme, concepte-cheie și autoare/autori majore/i. După fiecare articol autorii au introdus și o bibliografie care nu reprezintă doar detalierea academică a trimiterilor din studiu, ci și o ofertă de lecturi suplimentare aferente temei respective. Tot la sfârșitul articolului au fost inserate și trimiterile la celelalte studii

înrudite ca tematici din volum. Dicționarul are, de asemenea, un indice de teme și concepte-cheie, precum și un indice de autori.

După cum am afirmat anterior, principalele domenii abordate au fost determinate de înseși competențele autorilor: filosofie feministă, teorie politică feministă, relații internaționale, sociologie feministă, gen și mass-media, teologie feministă, critică literară feministă, gen și limbaj, cultură populară. Articolele pot fi grupate sub trei mari „umbrele": gen și cunoaștere, gen și societate și gen și politică. În măsura în care cercetarea românească a abordat sau este în curs de abordare a unor teme, rezultatele sau proiectele în acest sens au fost, de asemenea, menționate.

Alături de prezentarea unor concepte-cheie, cum ar fi: *androcentrismul, genul, empatia, feminitatea, identitatea* și *identitatea de gen, public-privat, masculinitatea, matriarhatul, patriarhatul, puterea, sexismul*, s-a încercat, totodată, o integrare abordată a principalelor autoare în diferite domenii. Câteva dintre ele au beneficiat de articole separate care au subliniat contribuția majoră într-un domeniu specific (este vorba despre Simone de Beauvoir, Mary Daly, Betty Friedan, Carol Giligan, Susan Moller Okin, Carole Pateman și Mary Wollstoncraft), multe altele au fost glosate la articolele consacrate domeniilor respective: sociologie feministă, teologie feministă, critică literară feministă etc. Selecția temelor abordate a avut în vedere și criteriul relevanței pentru societatea și cultura românească, menționând cercetările făcute, acolo unde ele există (vezi mai ales domeniile filosofie și sociologie feministă, gen și mass-media).

Pentru cei (mulți, din nefericire) care consideră feminismul un moft academic sau chiar o încercare de legitimare culturală a lesbianismului, recomandăm ca primă lectură articolul Lilianei Popescu *Prejudecăți despre feminism*. Pentru cei onest interesați în domeniu, o bună introducere în problematică o constituie articolele *Feminism* (urmat de clasificarea detaliată *Feminismul academic, liberal, marxist, radical, socialist*) și *Genul*.

Genul, ca practică și construct socio-cultural este abordat într-un următor grup de articole: *gen și comunicare nonverbală, gen și educație, gen și limbaj, gen și mass-media, gen și securitate, gen și televiziune, perspectiva de gen, diferența dintre genuri* – gender gap.

Prioritare au fost temele care abordează problemele adesea dureroase pe care le are femeia în spațiul privat (și nu ne referim aici numai la viața de familie, la care, din nefericire, femeia română este de obicei redusă utilitar): *abuzul emoțional, avortul, căsătoria, corpul, familia, gospodăria, maternitatea, menstruația, menopauza, munca domestică, povara zilei duble de muncă, sănătatea reproducerii, violul, violența domestică*.

Problemele pe care le au femeile în spațiul public, care au din nefericire un unic corolar, discriminarea, au fost abordate în mai multe serii de

articole. Prima abordează tematica dintr-o perspectivă politică: *acte normative naționale privitoare la problematica femeii, acțiune afirmativă, instituții românești pe problematica femeii, participarea politică a femeilor, favorizarea structurală a bărbaților în economie, suport social*. Cea de a doua însumează probleme cum ar fi: *egalitate și discriminare*, *hărțuirea sexuală, prostituția, pornografia, sexismul, traficul de femei.*

Articole precum *mitul frumuseții, moda, privirea, publicitatea, soap opera, spectatoarea* analizează publicul feminin dintr-o dublă perspectivă: consumator, dar și victimă a unor modele culturale preponderent androcentrice.

Cercetarea feministă nu s-a impus doar prin abordarea unor teme neglijate de *main stream*-ul academic, ci și prin propunerea unor noi metodologii sau modalități de exprimare, vezi mai ales articolele: *biografia interpretativă, interviul activ, povestirea vieții, écriture féminine* și *metodologii feministe.*

Perspectiva diacronică prezentă în acest dicționar are o dublă dimensiune, universală și națională. Istoria feminismului a fost schițată în studiile Mihaelei Miroiu: *Feminismul valului I, Feminismul valului II* și *Feminismul valului III și Postfeminismul.* De o importanță deosebită este studiul Ștefaniei Mihăilescu, *Istoria feminismului politic românesc*, în care autoarea a sintetizat în câteva pagini eforturile domniei sale de o viață întreagă de a reda culturii române un trecut pe cât de glorios pe atât de nemeritat uitat. De altfel, autoarea a publicat deja un prim volum din cercetările sale intitulat *Emanciparea femeii române. Antologie de texte. 1815-1918*, vol. 1, București, Ed. Ecumenica, volumul al doilea fiind deja sub tipar (pentru perioada 1918-1948), iar cel de-al treilea este în stadiul de redactare finală. În aceeași direcție se situează și articolul Cristinei Ștefan, *Femeile în asistența socială din România.*

Pentru cei care pun în discuție relevanța unei perspective diacronice internaționale pentru spațiul românesc, vrem să amintim doar câteva dintre lucrurile pe care societatea occidentală, și nu numai, le datorează feminismului (în mod special așa-numitul feminism al valului I), unele ca proiect, iar mai târziu ca realizare în urma efortului conjugat a mai multor forțe sociale: dreptul la vot pentru femei, dreptul de a participa la viața politică, dreptul la muncă retribuită, dreptul la proprietate al femeilor, dreptul de a divorța, dreptul la avort și la politici de planificare familială. Ideea unui sistem instituțional de îngrijire a copiilor (creșe, grădinițe) aparține feministelor socialiste din secolul al XIX-lea, iar sistemul de măsuri și politici sociale, cunoscut astăzi ca „protecție socială", este în mare parte datorat proiectului și eforturilor conjugate ale mișcărilor feministe din prima jumătate a secolului XX în spațiul anglo-american.

Perspectiva internațională are în acest dicționar o dublă dimensiune: teoretică și practic-instituțională. Perspectiva de gen în studiul relațiilor internaționale a fost aplicată în următoarele articole: *antimilitarism,*

feminizarea sărăciei globale, gen şi globalizare, personalul e internațional, și *statul-națiune ca actor internațional*. O trecere în revistă a principalelor instituții, acte normative și convenții internaționale privitoare la problematica femeilor a fost făcută în cele două articole ale Doinei Dimitriu: *Documente internaționale privitoare la problematica femeii* și *Organisme internaționale de promovare a drepturilor femeilor şi a egalității de gen*.

O altă secțiune de articole care prezintă grupurile academice românești cu activitate în studiul interdisciplinar al genului a fost: ANA, Grupul interdisciplinar de la Cluj și Centrul FILIA.

Din multiplele lucrări asemănătoare publicate în lume, câteva dintre ele ne-au fost de un real folos în redactarea volumului nostru prin probitatea științifică și amploarea cunoștințelor înglobate. Este vorba în mod special de volumul colectiv editat de Lorraine Code, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London and New York, Routledge, 2000, care oferă o sinteză completă a teoriilor feministe, de lucrarea absolut remarcabilă și monumentală în patru volume editată de Chris Kramarae *et al*., *Routledge International Encyclopedia of Women*, New York and London: Routledge, 2000, care are marele merit de a sintetiza teoriile dar și problematica femeilor din întreaga lume într-o serie de perspective care reușesc să surmonteze principalele obiecții aduse feminismului occidental (centrarea pe experiențele și cunoașterea femeilor occidentale, de rasă albă și condiție socială medie). Tot ca model ne-a servit enciclopedia editată de Judith Worell, *Encyclopedia of Women and Gender, Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, San Diego, Academic Press, 2001 (lucrare în două volume) care ne oferă însă, precum se precizează într-un subtitlu, un studiu localizat pe societatea americană contemporană. Le mulțumim colegelor noastre din întreaga lume pentru efortul extrordinar depus și admirăm deschiderea marilor edituri occidentale de a publica lucrări de o asemenea tematică și anvergură.

e) Cine are nevoie de un lexicon feminist?

De bună seamă, primii beneficiari ai unui astfel de lexicon sunt cei care fac studii de gen și studii feministe: cercetătorii și studenții.

Aceeași nevoie ar putea să o aibă cei care, din interiorul altor domenii: Științe politice, Relații internaționale, Filosofie, Sociologie, Asistență socială, Psihologie, Comunicare socială și relații publice, Jurnalism, Lingvistică, Teologie, Studii culturale, au deschiderea necesară să studieze perspectiva de gen și abordările feministe ale acelor domenii și au nevoie de o orientare tematică, terminologică și bibliografică.

Jurnaliștii sunt în ipostaza să încorporeze un tip de limbaj și sensurile necesare unei minime expertize în problematica de gen.

Instituțiile guvernamentale și partidele politice, dacă vor să iasă din perspectiva oarbă la gen sau chiar din conservatorismul de gen, își pot găsi în acest lexicon minime repere normative și politice.

Organizațiile neguvernamentale pentru drepturile femeilor și egalitatea de șanse au nevoie de repere teoretice și istorice.

În sfârșit, dar nu și în cele din urmă, orice cititoare sau cititor care are curiozitate intelectuală, interes pentru înțelegere sau autoînțelegere își poate, credem, afla un companion în acest lexicon.

f) Gratitudine

Editoarele și autorii își exprimă gratitudinea față de Fundația pentru o Societate Deschisă, o promotoare și susținătoare încă inegalabilă a studiilor de gen în România. Adresăm mulțumiri particulare Renatei Weber, Roxanei Teșiu și Oanei Lupu, de care ne leagă o mare colegialitate și solidaritate intelectuală și morală. Întregul proiect (conceperea, redactarea și publicarea acestui volum) a fost de altfel posibil datorită grantului acordat de FSD Centrului FILIA, grant nr. B-JO2-00-11.866.

Mulțumim tuturor colegilor din țară angrenați în același tip de misiune, atât de provocatoare, adesea de ingrată, foarte adesea plină de satisfacții, precum și studenților noștri implicați și încrezători în potențialul studiilor feministe și studiilor de gen în România.

Suntem recunoscătoare și acestui controversat proces de globalizare care ne-a permis să avem colegi oriunde în lume și să ne hrănim din *know-how*-ul de aproape pretutindeni.

Polirom a introdus cea dintâi o colecție specială dedicată studiilor de gen. Își merită numele de editură profeministă, atât ea, cât și directorul ei, Silviu Lupescu. Rămâne ca autoarele și autorii români să onoreze această ofertă.

Mihaela Miroiu, Otilia Dragomir

LISTA AUTORILOR

Gabriela Blebea Nicolae, doctorandă în Filozofie și Științe Politice, Lector asociat la CEP și Institutul Catolic, coautoare a volumului *Introducere în Etică profesională* și a unor studii de etică aplicată. A făcut cercetări asupra traficului de femei.

Camelia Cornean

Otilia Dragomir, lector univ. dr. la Facultatea de Științe Politice SNSPA, București, absolventă a Facultății de Litere, Universitatea București, secția română-engleză, cu un doctorat în lingvistică la aceeași universitate, și Master în Studii de Gen la Facultatea de Științe Politice SNSPA. Membră fondatoare și președintă a centrului FILIA (2000-2001). Domenii de interes și cercetare : limbaj, gen și putere, critica feministă a limbajului, gen și educație.

Doina Dimitriu

Daniela Rovența Frumușani, Profesoară universitară, Decană, Facultatea de Jurnalism, Universitatea București. Predă cursul „Genul în mass-media" în cadrul masteratului de Studii de Gen și Politici Publice. Este autoare a numeroase volume și studii de semiotică și științele comunicării și reprezentarea genului în presă.

Laura Grunberg, dr. în sociologie, coordonatoare de programe la Centrul European pentru Învățământ Superior UNESCO (CEPES) și profesoară asociată la Masteratul de Studii de Gen, Facultatea de Științe Politice, SNSPA, unde predă cursurile „Gen și instituții sociale" și „Sociologia genului". A coordonat volume pe problematica de gen atât la AnA, unde este președintă și redactoră-șefă a revistei de studii feministe AnaLize, cât și la UNESCO. A publicat articole și studii mai ales pe tema gen și educație, dimensiunea de gen a tranziției.

Anca Jugaru, economistă, Master în Studii de Gen la Facultatea de Științe Politice SNSPA (2000), doctorandă în cadrul Facultății de Științe Politice SNSPA cu tema „Teorii politice feministe. Patriarhat și parteneriat". Membră și colaboratoare a societății AnA, colaboratoare a societății FILIA. Domenii de interes : teologie feministă, gen și educație, sexualitate și putere.

Valentina Marinescu, lector univ. dr. la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială, Universitatea București, absolventă a Facultății de Filosofie-Istorie, Universitatea București, secția filosofie, cu un doctorat în sociologie la aceeași universitate, Master în Studii de Gen la Facultatea de Științe Politice SNSPA. A făcut cercetări sociologice în domeniul muncii domestice.

Mihaela Miroiu, Prof. univ. dr. la Facultatea de Științe Politice SNSPA, București, coordonatoare a Masteratului de Gen și Politici Publice, Doctor în Filozofie, autoare a două cărți de filosofie feministă : *Gândul umbrei : Abordări feministe în filosofia contemporană* și *Convenio. Despre femei, natură și morală* și a numeroase studii de teorie politică feministă aplicată, precum și a unor cărți de etică politică aplicată tranziției românești. Este membră fondatoare a societăților AnA și Filia.

Mădălina Nicolaescu, Prof.dr. la catedra de engleză a Universității București, predă renașterea engleză (inclusiv abordări feministe ale lui Shakespeare), precum și teorie feministă și studii culturale din perspectivă feministă la masteratele de Studii britanice și respectiv Stusii americane, este membru fondator și președinte al unei ONG – Gender – Centru de studii feministe. A scris următoarele cărți: *Fashioning Global Identities, romanian women in post-socialist transition* (2001), *Meanings of Violence in Shakespeare* (2002), *Eccentric Mappings of the Renaissance* (1998), *Cine suntem noi? Identitatea femeilor din România modernă* (1998), este co-ordonator al acestei culegeri, și autor al unui studiu precum și a introducerii, *Fronda și propaganda* (1996), a scris numeroase studii pe teme identității femeilor în perioada post-socialistă și în perioada actuală de globalizare culturală, studii publicate a noi ca de exemplu în Sfera Politică, Dilema, Secolul 20 dar mai multe în străinătate.

Romina Surugiu, asistentă universitară la Facultatea de Jurnalism, Universitatea București, doctorandă în filosofie, MA în Studii de Gen, SNSPA, cercetătoare în domeniul genului în mass-media, membră a societății AnA.

Cristina Mihai, Doctorandă în Științe Politice, profesoară de filosofie, autoare de manuale școlare, autoare a volumelor *Datoria de existență, Aspecte privind maternitatea* și *Familia monoparentală*, absolventă a masteratului de Studii de Gen, președintă a Centrului de Dezvoltare Curriculară și Studii de Gen – **FILIA**.

Sergiu Vintilă, lector univ. la Facultatea de Științe Politice SNSPA, București, unde predă Teoria relațiilor internaționale, Gen și globalizare, Neorealism și curente alternative, Tehnica negocierii și soluționării conflictelor. Absolvent al Facultății de Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj, al studiilor post-universitare de Relații internaționale, SNSPA și al unui Masterat în Relații internaționale, Universitatea Manchester.

A

ABUZUL EMOȚIONAL

Abuzul emoțional se definește ca orice formă de violență, agresiune sau traumă care este de natură emoțională și psihologică, mai degrabă decât de natură fizică. În cercetarea psihologică, abuzul emoțional reprezintă un concept relativ nou, care a beneficiat de mai puțină atenție față de celelalte forme de abuz, fizic și sexual. În mod special, abuzul emoțional suferit de adulți a stat mai puțin în atenția specialiștilor, care s-au preocupat mai ales de formele de maltratare emoțională a copiilor. Studiul abuzului emoțional a fost influențat foarte mult de cercetările feministe care au demonstrat că agresiunea nonverbală are efecte negative profunde aupra vețiii și percepțiilor de sine a femeii.

Abuzul emoțional implică un model de comportament continuu și stabil față de o persoană, comportament ce devine o trăsătură dominantă a vieții sale.

Forme ale abuzului emoțional:

- *Rejectarea* : refuzul de a recunoaște prezența, valoarea sau calitățile unei persoane, comunicarea cu celelalte persoane, devalorizarea ideilor și sentimentelor sale – tratarea diferențiată a unei persoane față de colegii săi, care sugerează resentiment, rejecție, nemulțumire ;
- *Deprecierea unei persoane* : insultarea, ridiculizarea, imitarea unui comportament, orice alt comportament care aduce prejudicii identității, demnității și încrederii în sine a persoanei.
- *Terorizarea unei persoane* : amenințarea, producerea unor sentimente de teamă, frică extremă unei persoane, intimidarea, plasarea sau amenințarea cu plasarea persoanei într-un mediu ostil, periculos sau privarea ei de libertate.

- *Izolarea* : izolarea persoanei într-o anumită parte a casei, limitarea implicării acesteia în deciziile familiei sau în deciziile cu privire la propriul viitor, închiderea în cameră, interzicerea accesului la finanțele personale, la copii, interzicerea accesului la mobilități.
- *Corupția, exploatarea* : socializarea persoanei astfel încât să accepte idei/să adopte comportamente care se opun legii. Folosirea unei persoane pentru obținere de avantaje/profit ; antrenarea, educarea unei persoane pentru a servi interesele abuzatorului și nu pe cele ale copilului.
- *Neacceptarea responsabilității emoționale* : eșecul în a acorda atenție și suport celuilalt într-o manieră sensibilă, responsabilă, afișarea unei atitudini/comportament detașat, neimplicat, interacțiuni emoționale cu celelalte persoane aflate în relații apropiate numai atunci când este absolut necesar, ignorarea nevoilor emoționale ale celorlalți.

Abuzul emoțional însoțește întotdeauna celelalte forme de abuz, dar poate apărea și izolat, distinct de celelalte. Nici un abuz – neglijare, abuz fizic, sexual sau verbal – nu apare fără să aibă importante consecințe psihologice. De aceea se susține ideea *acompanierii* tuturor celorlalte forme de abuz – *de cel emoțional*.

Ca și în celelalte forme de violență în relații, aceia care au mai puțină putere fizică, femeile, copiii și bătrânii, sunt cel mai adesea victimele abuzului emoțional.

Abuzul emoțional poate avea consecințe extrem de negative asupra unei persoane, afectând : inteligența, atenția, dezvoltarea morală. De asemenea, poate afecta dezvoltarea socială producând distorsiuni în percepția, trăirea, înțelegerea și exprimarea emoțiilor.

Cercetări asupra gradului de răspândire a abuzului emoțional sunt greu de realizat deoarece, în comparație cu alte forme de abuz, efectele sale au fost doar recent recunoscute ; este dificil de detectat, evaluat și evidențiat ; foarte multe abuzuri emoționale nu sunt recunoscute sau/și raportate ca atare de victime.

Au fost identificate două tipuri de abuz emoțional ale căror victime sunt îndeosebi femeile : abuzul din partea partenerului de viață și hărțuirea la locul de muncă. Primul dintre acestea este cel mai grav și implică amenințări verbale, insulte, jigniri, comentarii denigratoare cu privire la înfățișarea, inteligența, abilitățile și familia femeii. Include, de asemenea, restricții sau interdicții în plecarea de acasă, întâlnirea cu prietenele, uzul telefonului, restricții financiare (chiar și atunci când femeia are propriul venit). Atunci când există copii, femeii i se reproșează incompetența ca mamă, este amenințată chiar

că i se vor lua copiii. Hărțuirea la locul de muncă constă în solicitări de natură sexuală din partea angajatorului sau a colegilor, precum și alte forme de discriminare : jigniri, umiliri, comentarii rău-voitoare cu privire la competențele și realizările victimei. Acest tip de abuz a fost semnalat mai ales la locurile de muncă în care numărul bărbaților este mult mai mare decât al femeilor.

După cum am menționat anterior, puterea este un factor critic cheie în exercitarea abuzului emoțional. Atât în relațiile intime, cât și la locul de muncă, cei care abuzează sunt cei care sunt în poziții de autoritate și control (bărbatul asupra femeii, în viața intimă, angajatorul asupra angajatei).

Componentele cele mai frecvente ale abuzului emoțional ale căror victime sunt femeile sunt :

- *Limitarea libertății* : restricții sau interdicții în exercitarea unei profesii, în petrecerea timpului liber, în socializarea cu femei sau cu alți bărbați. Există și forme mai subtile, cum ar fi : partenerul se plânge că se simte singur, când ea nu este acolo, că nu poate face singur o activitate domestică (pregătitul mesei, de pildă).
- *Amenințările fizice* : chiar dacă cel care abuzează emoțional nu recurge la violență fizică directă, amenințările pe care le face au un efect extrem de negativ. De multe ori prin aceste amenințări sunt descrise cu minuție tipul de violență fizică la care va recurge, arma cu care va lovi, momentul (în somn, de față cu alții etc.). Spargerea și distrugerea unor obiecte din casă, alese de cele mai multe ori dintre obiectele personale ale victimei, daruri, amintiri dragi sau obiecte de familie. În aceeași categorie intră și amenințările fizice la adresa animalelor de companie din casă.
- *Amenințările cu privire la copii* : includ amenințările verbale de disciplinare severă a copiilor, ca pedeapsă pentru nesupunere victimei față de agresor, amenințarea cu luarea copiilor, comentarii denigratoare în fața copiilor cu privire la presupuse relații ale mamei cu alți bărbați.
- *Umilirea* apare în ambele tipuri de abuz emoțional, fiind una din cele mai „efective” tehnici atât în spațiul privat, cât și în cel public. Țipatul, insulta publică, comentariile răutăcioase, directe sau indirecte, ridiculizarea sunt formele cele mai întâlnite.
- *Crearea unei dependențe totale de partener* : bărbatul este cel care face femeia să creadă că el este singura persoană din viața ei care are grijă de ea, care o protejează și o iubește. În paralel, femeia este supusă unei izolări sociale, relațiile cu prietenii și familia fiind total suprimate.

- *Manipulare psihologică*: are drept scop inducerea unei stări de incertitudine și de confuzie cu privire la propriile capacități și judecăți, sugerând chiar existența unei instabilități emoționale, care o va îndepărta de proprii copii și prieteni.
- *Abuzul financiar* implică dependența totală financiară a victimei de abuzator, ca mijloc de control a acesteia. Ea este obligată să-i dea toți banii pe care îi câștigă, să dea socoteală detaliată, în scris chiar, de toate cheltuielile pe care le face. Victimei i se induce ideea că nu e capabilă să se descurce cu banii, să-i cheltuiască judicios. În paralel, abuzatorul are în schimb o totală libertate financiară.

Femeile care sunt abuzate fizic în relații declară cel mai adesea că violența, abuzul emoțional este mult mai debilizant decât cel fizic. Abuzul verbal ca blamarea, ridiculizarea, insultarea, țipatul, umilirea au efecte negative de durată asupra stimei de sine și contribuie la instaurarea sentimentelor de neajutorare, autoblamare.

Amenințarea cu moartea sau rănirea fizică a femeii-partener, copilului acesteia, a altor membri ai familiei sau animalelor acesteia stabilește dominanța și puterea coercitivă a abuzatorului. Femeia-partener trăiește teroarea, vulnerabilitatea și neajutorarea în relație. Acest tip de violență emoțională o poate face pe femeia abuzată să se simtă neajutorată și izolată.

Izolarea socială și financiară a femeii în cuplu poate determina crearea unei dependențe a acesteia de abuzator pentru contact social, bani și alte necesități ale vieții.

Abuzul emoțional este dificil de detectat, în recunoașterea sa este deosebit de importantă înțelegerea câtorva simptome care apar frecvent ca o consecință a acestuia: depresie, retragere/izolare, stimă de sine scăzută, anxietate, teamă/nesiguranță, agresivitate, instabilitate emoțională, probleme/tulburări ale somnului, somatizări, pasivitate excesivă, tentative/discuții despre sinucidere, violență, abuz de substanțe, evitarea contactului vizual.

➧ (*vezi și HĂRȚUIREA SEXUALĂ, VIOLENȚA DOMESTICĂ*)

Bibliografie

Killen, Kari, 1998, *Copilul maltratat*, Timișoara, Ed. Eurobit.
Muntean, Ana, 2000, *Violența domestică și maltratarea copilului*, Timișoara, Ed. Eurostampa.
Spânu, Mariana, 1998, *Introducere în asistența socială a familiei*, Chișinău, Ed. Tehnică.

Worell, Judith (ed.), 2001, *Encyclopedia of Women and Gender, Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, San Diego, Academic Press.

Resurse internet

Abused : physical, verbal, emotional abuse of men, women, children, 2001 http : //www.cyberparent.com/abuse/
Child Abuse : emotional abuse, 2001, http : //www.safechild.org/childabuse3.htm
Emotional Abuse in Domestic Violence, 2001, http : //www.divorceinkentucky.com/emotionalabuse.html
Emotional Abuse – Domestic-Violence.net, 2001, http : //www.domestic--violence.net/dv/general/emotional.htm
Symptoms of Emotional Abuse, 2001, Internet Resources, http : //www.lilaclane.com/relationships/emotional-abuse
What is Emotional Abuse?, 2001, http : //www.hc-sc.gc.ca/hppb/familyviolence/html/emotioneng.htm

Camelia Cornean, Otilia Dragomir

ACTE NORMATIVE NAȚIONALE PRIVITOARE LA PROBLEMATICA FEMEII

Legea privind acordarea concediului paternal

Legea nr. 210/1999 privind acordarea concediului paternal promovează principiul parteneriatului în viața de familie și al distribuirii între cei doi părinți a responsabilităților legate de creșterea și îngrijirea copiilor. Această lege are ca scop încurajarea tatălui în a se implica efectiv în activitatea de îngrijire a copilului mic. Legea a fost elaborată de Departamentul de promovare și asigurare a drepturilor femeilor și de elaborare a politicilor familiale din cadrul Ministerului Muncii și Protecției Sociale. Prin lege, se acordă tatălui un concediu plătit de 5 zile la nașterea copilului (7 zile pentru tinerii tați care satisfac serviciul militar) și suplimentar încă 10 zile, în cazul în care tatăl a obținut certificatul de participare la cursul de puericultură (atestatul de absolvire se eliberează de către medicul de familie). Legea se înscrie în strategia ce urmărește concilierea obligațiilor profesionale cu viața de familie și reprezintă o măsură de transpunere, la nivel național, a prevederilor Directivelor Uniunii Europene.

Legea egalității de șanse între femei și bărbați (proiect):

Proiectul de lege concretizează abordarea modernă a principiului egalității de șanse și de tratament între femei și bărbați în legislația românească și stabilește obligația autorităților publice de a acționa pentru realizarea în fapt a acestui principiu. Legea interzice discriminarea directă și indirectă după criteriul de sex atât în cadrul relațiilor de muncă cât și în afara acestora, garantează accesul egal al femeilor și bărbaților în toate domeniile vieții sociale și stabilește obligațiile autorităților publice de a acționa pentru realizarea egalității între sexe.

Legea definește principalii termeni care se referă la egalitate și la discriminare după criteriul de sex și abordează egalitatea de șanse în domeniul muncii, în ceea ce privește accesul la educație, la cultură și la informare și participarea la procesul decizional. În momentul de față proiectul de lege se află în discuție în cele două Camere.

Planul Național de Acțiune pentru egalitatea de șanse între femei și bărbați

Act normativ elaborat de Direcția pentru Egalitatea de Șanse din cadrul MMSS, aprobat prin HG 1273/2000, ce sintetizează liniile directoare ale politicii naționale pentru sprijinirea respectării principiului egalității între sexe și participării femeilor la procesul de dezvoltare, în toate domeniile de activitate și la toate nivelurile. Astfel, se recunoaște, ca o necesitate contemporană și ca o condiție esențială a progresului, participarea femeilor, în parteneriat cu bărbații, la viața socială, economică și politică, la servicii și la resursele financiare.

Planul Național de Acțiune pentru egalitatea de șanse între femei și bărbați este expresia angajamentului politic de asigurare și garantare a egalității între toți cetățenii și marchează eforturile Guvernului României în vederea eliminării oricărei discriminări. Acest document-cadru identifică ariile de intervenție cărora li se acordă prioritate, după modelul strategiei europene. Cele cinci arii de intervenție sunt: cadrul legislativ, drepturile sociale, economia, participarea la decizie.

Planul are rolul de a susține prin măsuri concrete principiul potrivit căruia atât femeile, cât și bărbații trebuie să participe în mod egal la identificarea și transpunerea în practică a celor mai eficiente soluții

pentru realizarea unei democrații reale în România. Planul reprezintă instrumentul juridic de aplicare a strategiei de abordare integratoare a egalității (*gender mainstreaming*).

Conform acestui act normativ, Ministerul Muncii și Solidarității Sociale reprezintă mecanismul guvernamental responsabil care, în parteneriat cu factori guvernamentali și neguvernamentali, acționează pentru aplicarea principiului egalității în toate domeniile vieții sociale.

Ordonanța Guvernului nr. 137/2000 privind prevenirea și sancționarea tuturor formelor de discriminare

Act normativ ce abordează problema discriminării în legislația națională fără să conțină însă prevederi explicite în ceea ce privește discriminarea directă și indirectă după criterii de sex. În textul ordonanței se reafirmă faptul că, în România, ca stat de drept democratic și social, demnitatea omului, drepturile și libertățile fundamentale ale cetățenilor reprezintă valori supreme și sunt interzise toate formele de discriminare bazate pe criterii de rasă, naționalitate, etnie, limbă, religie, categorie socială, convingeri politice, vârstă, sex și orientare sexuală.

Ordonanța prevede faptul că principiul egalității între cetățeni, excluderea privilegiilor și a discriminării sunt garantate în special în exercitarea dreptului la un tratament egal în fața justiției, la securitatea persoanei, a drepturilor politice și a drepturilor civile. Totodată, se specifică obligația oricărei persoane, fizice sau juridice, de a respecta principiile egalității și nediscriminării. De asemenea, se menționează faptul că orice comportament discriminatoriu atrage răspunderea contravențională, conform prevederilor ordonanței, dacă nu intră sub incidența legii penale. În vederea remedierii situației, în toate cazurile de discriminare prevăzute în acest act normativ, persoanele discriminate au dreptul să pretindă despăgubiri proporțional cu prejudiciul suferit, precum și restabilirea situației anterioare discriminării sau anularea efectelor create prin discriminare, potrivit dreptului comun.

Pentru prima dată în legislația națională, organizațiile neguvernamentale care au ca scop protecția drepturilor omului au calitate procesuală activă în cazul în care discriminarea se manifestă în domeniul lor de activitate și aduce atingere unei comunități sau unui grup de persoane. Organizațiile menționate au această calitate și în

cazul în care discriminarea aduce atingere unei persoane fizice, dacă aceasta mandatează organizaţia în acest sens.

Ordonanţa prevede constituirea Consiliului Naţional pentru Combaterea Discriminării, ca organ de specialitate al administraţiei publice centrale, în subordinea Guvernului, cu atribuţii în ceea ce priveşte constatarea faptelor de discriminare şi sancţionarea corespunzătoare a acestora.

Doina Dimitriu

ACŢIUNE AFIRMATIVĂ

Termenul de acţiune afirmativă a fost utilizat pentru prima dată în ordonanţa 11246 dată de preşedintele american Lyndon Johnson „toate instituţiile care fac afaceri cu guvernul federal sau primesc susţinere financiară federală trebuie să se abţină de la discriminări rasiale, sexuale, religioase şi să aplice tratament egal angajaţilor indiferent de rasă, sex, religie". Astăzi, din punctul de vedere al relaţiilor de gen, acţiunea afirmativă desemnează orice politică instituţională menită să deschidă domenii tradiţional dominate de bărbaţi (în SUA se face şi precizarea : bărbaţi albi) altor grupuri sociale excluse anterior.

În SUA, ţara în care s-a inventat termenul, acţiunile afirmative s-au manifestat în următoarele moduri : (1) proporţia angajaţilor (admişilor) într-o firmă, şcoală etc să fie echivalentă cu proporţia candidaţilor în funcţie de sex ; (2) la competenţă egală, între femei şi bărbaţi sunt preferate femeile ; (3) interzicerea segregării pe sexe a locurilor de muncă şi a publicităţii făcute acestora (de exemplu : femei de serviciu sau bărbaţi agenţi de vânzare) ; (4) creşterea salariilor în domeniile dominate de femei pe principiul valorii comparabile (a muncilor desfăşurate în aceste sectoare dominate de femei, care sunt mai prost plătite, în comparaţie cu muncile desfăşurate în sectoare bine plătite).

Argumentele aduse împotriva acţiunilor afirmative pot fi rezumate după cum urmează :

1. Favorizarea femeilor în numele unei nedreptăţi trecute (a unei discriminări trecute) înseamnă nedreptăţirea prezentă a bărbaţilor. Dacă orice discriminare este *prima facie* condamnabilă, atunci şi acţiunea afirmativă este condamnabilă
2. Mecanismele pieţii trebuie lăsate să acţioneze nestingherit. Faptul că femeile tind să se concentreze în sectoare prost plătite sau că unele preferă munca casnică este alegerea lor personală. Dacă doresc să fie mai bine plătite să se orienteze spre munci mai bine plătite. Principiul valorii comparabile a muncilor (din sectoare cu diferenţe de salarii semnificative) nu trebuie aplicat.
3. Acţiunea afirmativă nu face nimic pentru reevaluarea muncii casnice. Ea este limitată la participarea femeilor la piaţa publică a muncii. Acţiunile afirmative ajută doar femeile care şi-au construit o carieră care doar o aproximează pe cea a bărbaţilor. Acesta este un argument care vine pe filiera curentului feminist radical (C. MacKinnon).

Argumentul major adus în favoarea acţiunilor afirmative este următorul : atât timp cât realitatea produce inegalităţi, acţiunea afirmativă este necesară astfel încât prin intermediul ei să se recupereze distanţele create artificial (prin caracterul părtinitor al instituţiilor existente etc) între femei şi bărbaţi. Faptul că legea consfinţeşte egalitatea între cele două sexe nu înseamnă că egalitatea şi este o realitate practică. Discriminări trecute se reflectă în prezenta inegalitate de şanse, în ciuda cadrului legislativ egalitar ; de aceea, principiul meritocratic (conform căruia femeile nu ar trebui promovate prin acţiuni afirmative) permite perpetuarea nedreptăţilor trecute în prezent.

În România, cel mai bun exemplu (dacă nu cumva şi unicul) de acţiune afirmativă a fost sistemul de promovare în funcţii politice în PCR pe bază de „cote". În prezent, această modalitate de a recupera inegalităţile de reprezentare politică între femei şi bărbaţi este extrem de nepopulară. Posibil, şi dezirabil, că partidele vor adopta în interiorul lor reguli de reprezentare egalitară, bazate pe procente de reprezentare minime pentru oricare dintre cele două sexe (de pildă : cel puţin 40% din candidaţii unei liste să fie bărbaţi sau femei). În prezent, ideea şi practica acţiunilor afirmative a căzut într-un con de umbră, fiind explicit respinsă în multe state ale SUA.

Unul dintre efectele cele mai benefice ale fenomenului acţiunilor afirmative este faptul că multe firme, companii, instituţii, organizaţii au adoptat în mod explicit principiul egalităţii de şanse la angajare. Dacă politica acţiunilor afirmative este mai puţin populară acum, moderatul principiu al egalităţii de şanse a câştigat tot mai mult teren.

Acţiunile afirmative se practică în România, mai ales în cazul educaţiei, în privinţa accesului rromilor la concursurile de admitere pe locuri separate. În cadrul acestui grup etnic, mai ales în comunităţile tradiţionale (căldărarii, de exemplu), fetele sunt discriminate dramatic în raport cu băieţii. Autorităţile nu au întreprins nici o măsură de sancţionare, inclusiv pentru retragerea fetelor rrome de la şcoală, după clasa a IV-a.

➧ (vezi şi *Egalitate şi discriminare. Favorizarea structurală a bărbaţilor în economie*, *Povara dublă a femeilor*, *Participarea politică*).

Bibliografie

Benhabib, Seyla (ed.), 1996, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
Charles, Nickie Hughes-Freeland, Felicia (ed.), 1996, *Practicing Feminism. Identity Difference Power.* London, New York : Routledge.
Duerst-Lahti, Georgia Kelly, Rita Mae (ed.), 1995, *Gender Power, Leadership and Governance*, Ann Arbor : The Michigan University.
Robinson, Victoria Richardson, Diane (ed.), 1997, *Introducing Women's Studies*, ediția a II-a, Macmillan.
Tobias, Sheila, 1997, *Faces of Feminism. An Activits' Reflections on the Women's Movement*, Boulder, Colorado : Westview Press, 1997.
Walsh, Mary Roth (ed.), 1997, *Women, Men, and Gender*, New Haven & London, Yale University Press, 1997.

Liliana Popescu

ANALIZE. REVISTĂ DE STUDII FEMINISTE

Prima revistă de studii feministe din România postrevoluționară realizată sub egida *Societății de Analize Feministe AnA*. A debutat în toamna anului 1998. Revista apare de trei ori pe an, este multidisciplinară și feministă prin tematica și prin modalitățile de abordare a subiectelor (exemple de numere tematice : „Femeile și muncile lor", „Gen și tranziție" : „un deceniu de feminism ; „Feminism și teologie" ; „Femeile și comunitatea").

Studiile, eseurile, interviurile, documentele istorice din fiecare număr recuperează domenii marginalizate, propun abordări feministe în raport cu diverse aspecte ale realității sociale și lansează în circuitul academic idei și autori/autoare feminiști/feministe. Revista se adresează unui public mai larg decât cel strict academic și promovează la nivel de grafică artiste din România. Versiunea electronică a revistei este inclusă în AnA web site (*http : // www.anasaf.ro*) și în Central Eastern Europe Online Library (începând cu numărul 10/2001). Studiile au rezumat în limba engleză și franceză. (vezi și *Societatea de analize feministe AnA*)

Laura Grünberg

ANDROCENTRISM

Literal, „androcentrism" înseamnă „centrat pe bărbat", termenul desemnând deci practica de a considera masculinul și experiențele masculine ca normă pentru comportamentul și realizările umane. Experiențele femeilor, ca de altfel tot ceea ce ține de femeiesc și feminin sunt văzute ca deviații sau excepții de la norma universal masculină. Androcentrismul este universal prezent în societățile și culturile contemporane, fiind un element esențial și complementar structurilor de putere patriarhală. Dacă patriarhatul arată *cine* deține de fapt puterea, androcentrismul indică *modul* în care această putere este transmisă psihologic, dar și cultural.

La nivelul cunoașterii, până în anii '70 aproape toate teoriile au fost construite plecând de la experiențele bărbaților care erau considerate drept universal umane, bărbații sunt centrul, norma, iar femeile sunt „celălalt", marginalul, chiar excepții supărătoare. Sandra Bem afirma chiar că androcentrismul este una din cele trei „lentile" ale genului prin care percepem lumea (celelalte două erau polarizarea de gen, femeile și bărbații sunt văzuți ca opuși, și esențialismul biologic, diferențele de gen sunt înnăscute și nu construite cultural) (Bem, 1993).

Pornind de la povestea biblică a creării omului (i.e. bărbatului), trecând prin Antichitatea vechilor greci, pentru care femeia era considerată un bărbat „mutilat"(Aristotel), până la enorm de influenta teorie freudiană a personalității, comportamentul uman a fost întotdeauna explicat și teoretizat plecându-se de la experiențele și, implicit, privilegiile societale masculine.

La începutul secolului XX, Freud, creatorul teoriei psihanalitice a comportamentului uman, în ciuda faptului că majoritatea pacientelor sale erau femei, considera că norma este masculinul. Astfel, una din fazele critice ale dezvoltării personalității umane este numită „stadiul falic", când între 3 și 5 ani copiii devin conștienți de diferențele sexuale, respectiv, băieții au penis, iar fetele nu. Ulterior, copiii recunosc faptul că penisul este un organ „superior"(!), care conduce la băieți la „teama de castrare", iar la fete la „invidia că nu au penis". Astfel este pre-determinată personalitatea copiilor : băieții dezvoltă o personalitate activă, fiind foarte conștienți de sine, iar fetele capătă un sentiment al inferiorității, devenind pasive. În teoria androcentrică freudiană a personalității, masculinul este norma, faptul de a avea sau nu penis este central în dezvoltarea psihologică ulterioară a copilului.

La nivelul limbajului, androcentrismul se recunoaște prin trei trăsături esențiale : ignorarea femeilor, deprecierea și stereotipizarea.

Ignorarea femeilor este percepută mai ales prin prezența normei gramaticale și lexicale exclusive masculine, de la pronumele *el*, *ei* generice, până la numele de ocupații și meserii prezente majoritar la masculin. Limbajul androcentric afectează și percepțiile oamenilor cu privire la care meserii sunt potrivite pentru cele două sexe (de exemplu, prezentarea în presa românească a deputatelor femei aproape exclusive cu referință masculină : *deputatul Ioana Popescu*, reflectă faptul că o femeie care ocupă o asemenea demnitate este mai degrabă o derogare de la norma masculină, și lingvistic, și social). Lingvistic, femeile sunt descrise stereotip ca obiecte sexuale, dar și ca personal domestic. Referirile la femei sunt făcute adesea prin intermediul caracteristicilor lor fizice, ceea ce se întâmplă foarte rar la bărbați, o femeie este adesea descrisă ca „mamă și soție devotată", în timp ce bărbații sunt inteligenți, activi și, mai ales în contextul actual românesc, „descurcăreți" (în cel mai fericit caz „descurcăreț" înseamnă că are un loc de muncă, dar reușește să câștige și suplimentar, însă conotațiile termenului includ adesea și sensul de persoană ce eludează legea sau alte coduri societale, asigurându-și lui și familiei un trai mai bun decât al majorității). Un alt caz de stereotipizare prin limbaj este referirea la femei prin intermediul numelor soților, *doamna Ion Popescu*, sau chiar al funcțiilor lor (situație mai puțin prezentă în româna contemporană).

Trivializarea prin limbaj a femeilor este evidentă și în apelarea lor cu numele mic, în situații în care un bărbat este apelat cu numele de familie (*Ileana* sau mai pretențiosul *doamna Ileana* pentru o poziție sau o situație în care un bărbat ar fi numit sigur *domnul Gheorghe Ionescu*, și nu *Gigi*. Feminizarea unor nume de ocupații este de multe ori percepută depreciativ : *un poet* nu are același statut ca o *poetesă*, iar *o filozoafă* are conotații peiorative pe care nu le are *un filozof*. Procedeul funcționează însă și invers, *un steward* este folosit ironic în locul mult mai frecventei *stewardeze* (ocupația respectivă fiind percepută normative feminine).

În domeniul medical, definirea subiectului sau cercetării plecând de la o normă masculină a dus la distorsionări ale concluziilor, dar și ale practicilor medicale. Cercetarea experimentală a folosit până recent subiecți predominant bărbați, generalizând ulterior concluziile pentru ambele sexe (vezi, de exemplu, cercetarea privind eficacitatea aspirinei în prevenirea infarctului făcută pe participanți la studiu, bărbați de rasă albă, fără a se cunoaște, de pildă, efectele unui asemenea medicament în cazul organismului femeilor care e diferit ca mărime, fluctuații hormonale și simptome în caz de infarct).

Conform normei masculine, este „natural" ca femeile să crească copii și să îngrijească gospodăria, dar acest „natural" este construit

de fapt după interesele bărbaților. Având asemenea funcții „naturale" în spațiul privat, este „natural" ca femeile să nu fie competitive în spațiul public. Așadar, o femeie căreia nu-i place să crească copii și vrea să se realizeze profesional, în afara spațiului tradițional domestic, a fost percepută până nu demult ca o femeie anormală, chiar bolnavă care trebuie tratată în instituții specializate. Patologizarea femeilor care nu erau mulțumite de rolul lor domestic a fost dezbătută de Betty Friedan în clasica ei carte *The Feminine Mistique*.

Tot patologizate sunt considerate și alte lucruri care li se întâmplă biologic femeilor, de exemplu fluctuațiile emoționale care apar mai ales înaintea menstruației, fluctuații rezultate din schimbările hormonale care apar. Schimbările emoționale mai frecvente înaintea menstruației au fost medicalizate sub denumirea de *sindrom premenstrual* și, în consecință, au fost catalogate drept o anormalitate a stării naturale umane (normative masculine), recomandându-se o medicație adecvată. Până recent s-a considerat că numai femeile au fluctuații hormonale, acestea fiind deci percepute ca o boală care trebuie supravegheată și tratată.

Expresivitatea emoțională este definită tot după comportamentul emoțional masculin (de obicei cel al unui bărbat alb, occidental). Astfel, femeia are o expresivitate emoțională „ridicată" pornind tocmai de la această normă masculină care definește normalul ca fiind „expresivitate scăzută".

Androcentrismul la locul de muncă este un alt aspect dureros care se reflectă printr-o discriminare accentuată a femeilor. Spațiu public tradițional masculin, locul de muncă nu înseamnă același lucru pentru cele două genuri. Femeile nu ocupă aceleași poziții ca bărbații, nu au aceleași șanse de angajare, promovare, nu primesc același salariu pentru muncă de valoare egală, nu au aceleași beneficii. Domeniile de angajare preponderent feminine au statutul cel mai scăzut și sunt cel mai prost plătite. Asemenea locuri de muncă implică activități preponderent de îngrijire (femei de serviciu, asistente, surori) sau acțiuni repetitive, obositoare (în agricultură, confecții etc.). Muncile cele mai bine plătite, pozițiile cele mai înalte aparțin în continuare bărbaților, iar cerințele tipice pentru asemenea poziții pleacă tot de la o normă masculină : un bărbat disponibil să muncească suplimentar, să călătorească mult, să fie activ social (cluburi sportive, conferințe). Pentru a reuși, o femeie trebuie să muncească de două ori mai mult. Femeile tinere sunt discriminate la angajare și prin simplul fapt că pot rămâne însărcinate și pot avea copii, angajatorul fiind obligat (nu peste tot în lume) să-i plătească și concediu de creștere a copilului, care variază în funcție de țară, între trei saptămâni până la doi ani.

În spaţiul familial, androcentrismul este reflectat în primul rând în construcţia social-normativă a familiei : familia ideală se compune dintr-un bărbat, cap al familiei, care munceşte în afara casei şi soţia care are rolul fundamental de a-i sprijini, ajuta şi îngriji pe soţ şi pe copii. Deşi familiile tradiţionale reprezintă o realitate socială cu o pondere din ce în ce mai mică (doar 10% din familiile americane, de pildă, respectă această reţetă), imaginea social dezirabilă a familiei s-a schimbat foarte puţin. Familiile fără tată sunt adesea devalorizate social (vezi expresia : „provine dintr-o familie dezorganizată", pentru copiii ai căror părinţi au divorţat) sau chiar nu sunt considerate familii (vezi cazurile căsătoriilor dintre homosexuali sau lesbiene).

Povara zilei duble de lucru este exclusiv pe umerii femeii, care în afara profesiei mai are şi datoria „naturală" de a avea grijă de casă şi copii, eventual şi de persoanele mai în vârstă din familie.

Androcentrismul prescriptiv din familie şi de la locul de muncă conduce adesea la un sentiment de culpabilitate pentru femeile care au un loc de muncă şi familie. Cu toate acestea, cercetările făcute arată că femeile angajate, care au copii, sunt mult mai fericite, au depresii mult mai rare decât femeile care stau acasă şi au grijă exclusiv de soţ şi copii.

Chiar în cuplurile egalitare, este mai natural ca soţia să întrerupă serviciul şi să crească copilul, fie din motive economice (soţul oricum câştigă mai bine), fie datorită faptului că un bărbat care va sta acasă pe perioadă determinată să crească copilul nu va avea suportul social, profesional să o facă, fiindu-i pusă în discuţie însăşi identitatea masculină.

Androcentrismul este o cauză majoră a discriminării femeilor în societatea contemporană, bărbatul fiind considerat norma, lui îi revin avantajele unei condiţii privilegiate, femeia fiind „celălalt", marginalul, excepţia, este dezavantajată profund economic şi politic.

Desigur, acum, la începutul mileniului trei, când asistăm la una dintre cele mai fascinante experienţe ale cunoaşterii umane (descifrarea genomului uman), în opinia unora fiind chiar cea mai mare descoperire ştiinţifică a tuturor timpurilor, poate apărea (teoretic) tendinţa inversă a unui gynocentrism. Conform ultimelor descoperiri genetice, analiza structurii genomului uman indică faptul că în perechea 23 de cromozomi (XX la femei şi XY la bărbaţi) cromozomul Y, cel responsabil cu diferenţierea bărbat – femeie (cu aproximativ 300 de gene, faţă de cele 6000 ale cromozomului X), reprezintă o evoluţie recentă a genomului uman, fiind de fapt o specializare ulterioară. Genomul iniţial, arhetip, fiind alcătuit numai din cromozomii XX, concluzia firească şi extrem de consternantă pentru toată lumea, concluzie demonstrată de geneticieni, este că bărbatul, ca structură

genetică derivă din femeie. Deci povestea biblică a femeii făcute din „coasta" lui Adam trebuie rescrisă exact invers.

(Vezi şi *Genul*, *Gen şi limbaj*, *Familia – pespective feministe*, *Misoginism*, *Patriarhat*, *Public – privat*, *Putere*, *Limbaj sexist*, *Sexism*)

Bibliografie

Bem, S.L., 1993, *The Lenses of gender*, New Haven, CT : Yale University Press.
Friedan, Betty, 1965, *The Feminine Mystique*, London : Gollancz,
Keller, E.F., 1985, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, CT : Yale University Press.
Lakoff, R.T., 1990, *Talking Power : The Politics of Language in Our Lives*, New York : Basic Books.
Worell, Judith (ed.), 2001, *Encyclopedia of Women and Gender, Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, San Diego : Academic Press.

Otilia Dragomir

ANOREXIE, BULIMIE

Preocuparea, de multe ori obsesivă în legătură cu greutatea şi forma corpului este din ce în ce mai frecventă în lumea occidentală, precum şi în ţările în care influenţa culturii occidentale începe să fie pregnantă. Pe măsură ce rata asociată a morbidităţii şi mortalităţii persoanelor suferind de dezordini de nutriţie (*eating disorders*) a crescut alarmant în ultimele decenii, comunitatea ştiinţifică internaţională a început să acorde atenţie sporită etiologiei acestor boli. Dimensiunea socială a anorexiei şi bulimiei (cele mai frecvente dezordini de nutriţie) a atras atenţia asupra genului ca element critic al acestor boli, deoarece numărul femeilor afectate este covârşitor de mare spre deosebire de cel al bărbaţilor. Prezentarea de faţă va trata împreună anorexia şi bulimia, afecţiunile cele mai frecvente.

Anorexia, în denumirea ei ştiinţifică *anorexia nervosa*, reprezintă un grup de simptome atitudinale şi de comportament care implică o obsesie a slăbitului, teama de a se îngrăşa, o dereglare gravă a imaginii corporale, precum şi încetarea perioadelor menstruale.

Bulimia, denumită ştiinţific *bulimia nervosa*, reprezintă un grup de simptome atitudinale şi de comportament care implică accese de foame şi de hrănire exagerate şi necontrolate, precum şi vomismente recurente, dublate de o insatisfacţie accentuată cu privire la greutatea şi forma corpului.

Cercetările medicale au evidenţiat faptul că dezordinile de nutriţie sunt de 10 ori mai frecvente la tinerele fete şi femei, decât la bărbaţi, iar, cel puţin pentru spaţiul american unde există măsurători, 1% dintre tinerele fete şi femei cu vârste cuprinse între 16 şi 25 de ani suferă de anorexie, iar între 2 şi 5%, din aceeaşi categorie de vârstă, suferă de bulimie. Formele diagnosticate clinic de anorexie şi bulimie nu reflectă însă întregul spectru de manifestare a unor asemenea afecţiuni.

Cercetarea medicală s-a concentrat până nu demult asupra studiului factorilor biologici, familiali, intraindividuali care pot determina apariţia unor asemenea boli şi mai puţin asupra factorilor societali, neluând astfel în considerare sensul şi practicile asociate faptului de a avea un corp social şi mai ales un corp genizat. Într-un studiu publicat în 1993, Susan Bordo definea dezordinile de nutriţie ca fiind o „cristalizare a culturii". Articolul identifică patru mari surse de cunoaştere care pot conduce la explicarea factorilor sociali care contribuie la apariţia unor astfel de afecţiuni : cunoştinţele rezultate în urma practicii psihanaliste feministe, teoria critică socială, cercetarea calitativă socială şi cercetarea cantitativă socială (Bordo, 1993).

Spre deosebire de psihoterapia tradiţională care punea accent pe factorii psihologici şi biologici intraindividuali, terapistele feministe au atras atenţia asupra factorilor şi practicilor sociale disruptive care trebuie contextualizate atunci când se construieşte etiologia unor asemenea afecţiuni. Impactul rolului social al femeilor, precum şi obiectualizarea corpului feminin, experienţele relaţionale, traumele pe care le suferă, toate acestea constituie factori care conduc la explicarea apariţiei dezordinilor de nutriţie. Ataşamentul femeilor faţă de imaginile culturale şi de simboluri, corelat cu obiectualizarea corpului feminin, conduce la internalizarea acestor obiectualizări culturale ale corpului şi ale dorinţelor feminine, de către tinerele fete şi femei. Experienţa subiectivă a femeilor cu privire la propriul corp şi propriile dorinţe şi chiar a sinelui propriu este astfel profund distorsionată, conducând la pierderea încrederii în sine.

Restricţiile pe care femeile şi le impun în dorinţele, poftele şi alimentaţia lor sunt de fapt încercări de adaptare la un sistem social patriarhal. Naomi Wolf a explicat cum privirea şi evaluarea hipercritică a propriei imagini are drept finalitate adaptarea la „look-ul" (înfăţişarea) ideală promovată de mass-media, adaptare care permite femeilor accesul la mai multe oportunităţi sociale. Consumerismul şi sistemul de marketing în masă au transformat corpul feminin într-un „proiect" care are nevoie de remodelare, ajustare, reparaţii, corpul feminin natural fiind devalorizat de societate.

Promovarea imaginii ideale a corpului feminin occidental (tânăr, blond, slab) are un impact foarte mare asupra întregii lumi supuse omogenizării culturale occidentale (practicile culturale la modă sunt de multe ori nocive pentru corpul şi psihicul femeilor, începând cu cremele de înălbire şi soluţiile de îndreptare a părului pentru negrese, operaţiile de „corectare" a ochilor oblici pentru asiatice, chirurgia estetică etc.). Cultura africană tradiţională păstrează un prototip de frumuseţe cu un corp mai plin, chiar gras, după standardele occidentale, cu curbe feminine.

Cercetările calitative şi, în ultimii ani, şi cele cantitative au evidenţiat faptul că există o mulţime de alţi factori care conduc la dezvoltarea unor afecţiuni grave de nutriţie în afara standardelor de dezirabilitate promovate cultural : nedreptăţile şi constrângerile sociale, prejudecăţile, discriminarea la locul de muncă, hărţuirea sexuală, heterosexualitatea obligatorie, abuzul emoţional şi sexual, rasismul, sărăcia accentuată etc. Accentul s-a mutat treptat de la analiza presiunii exercitate de imaginile mediatice la examinarea mai atentă a experienţelor curente de viaţă cotidiană a tinerelor fete şi femei.

Deşi literatura clinică a constatat că în familiile în care apar asemenea afecţiuni nivelul de coeziune, de afectivitate este mai scăzut, iar cel conflictual este mai ridicat, nu s-au putut identifica factori genetici specifici responsabili de apariţia dezordinilor de nutriţie. În relaţia părinţi–copii, factorul critic care conduce la o imagine negativă a copiilor asupra propriului corp şi care poate declanşa dezordinile de nutriţie pare a fi mai degrabă atitudinea critică a părinţilor faţă de corpul copiilor şi mai puţin insatisfacţia şi restricţiile dietare ale părinţilor cu privire la propriul corp. Un studiu recent (Smolak, 1996) a demonstrat că părinţii înşişi tind să pună accent mai mare pe înfăţişarea fetelor, în timp ce la băieţi accentul cade pe dobândirea unor aptitudini atletice.

Discursul social dominant cu privire la „forma" dezirabilă a corpului feminin este prezent în toate instituţiile sociale, la toate nivelurile, de la politicile sociale, de la instituţii precum şcolile şi spitalele până la familii şi indivizi. Experienţa „locuirii" într-un corp feminin este afectată nu numai de factori individuali (imaginea sinelui şi a propriului corp), dar şi de procesele sociale.

➧ (vezi şi *Corpul*, *Mitul Frumuseţii*, *Stereotipe de gen*)

Bibliografie

Bordo, Susan, 1993, *Unbearable Weight : Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkley : University of California Press.

Kramarae, Ch., Sinder, D. (eds.), 2000, *Routledge International Encyclopedia of Women,* New York, London : Routledge.
Smolak, L., Levine, M.P., Striegel-Moore, R., 1996, *The Developmental Psychopatology of Eating Disorders*, Mahwah, NJ : Erlbauh.
Wolf, Naomi, 1991, *The Beauty Myth : How Images of beauty Are Used against Women*, New York : Morrow Press.
Worell, Judith (ed.), 2001, *Encyclopedia of Women and Gender, Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, San Diego : Academic Press.

Otilia Dragomir

ANTIMILITARISM

Feminismul antimilitarist susţine că militarismul şi interesele femeilor sunt fundamental antitetice. Principalul argument al curentului este că femeile ca mame vor crea viaţă mai degrabă decât să o rişte, prin opoziţie cu cultura masculină, a distrugerii şi a morţii. În primele forme ale antimilitarismului activist, sufragetele au afirmat că acceptarea femeilor în politică va duce la dispariţia războaielor. Această perspectivă are deficienţe serioase : implică o perspectivă esenţialistă a naturii femeilor şi neagă astfel evidenţa unor comportamente agresive sau a criminalităţii feminine. Totodată, dreptul femeilor de a fi soldaţi, inclusiv de a controla sau lua decizii asupra folosirii armelor de distrugere în masă a fost câştigat şi recunoscut într-o mare parte din armatele statelor democratice. În consecinţă, perspectivele contemporane folosesc preponderent argumente antimiliariste bazate pe socializarea şi experienţa femeilor, renunţând la datele biologice. Studiile de securitate feministe reanalizează războiul depăşind istoria evenimenţială şi simpla desfăşurare a operaţiunilor pe câmpul de luptă. Discursul politic genizat reevaluează fundamentele militarismului şi ale modului de înţelegere a războiului.

Femeilor nu li se cere doar să servească domeniul militar în roluri de prostituate, stenografe, muncitoare în fabricile de muniţii şi armament şi ca mame ale contingentelor de soldaţi ; ele sunt de asemenea solicitate ca imagini ale vulnerabilităţii care îi motivează pe tinerii soldaţi să lupte pentru a le proteja (Lorentzen, 1998). Astfel, militarismul se bazează pe inegalitatea de gen, iar egalitatea de şanse în viaţa militară modernă (oricum aproape absentă în eşaloanele decizionale) se limitează doar la recrutare. O dată ce tehnologia erodează distincţia dintre frontul domestic şi cel de luptă efectivă, elitele militare nu se pot baza pe politica tradiţională a „man power" şi nici nu pot renunţa la ea. Ideologia militarismului este din ce în ce mai mult

legată de idealurile irealizabile ale masculinităţii. Băieţii sunt învăţaţi să fie bărbaţi prin suprimarea emoţiilor, cum ar fi compasiunea şi de a-şi demonstra bărbăţia prin acte de agresiune şi dominare.

Majoritatea feminiştilor susţin că militarismul va fi înlăturat doar dacă vor fi transformate structurile masculinităţii. Cynthia Enloe în *Militarizarea vieţii femeilor* (Enloe, 2000) analizează atât modul în care militarizarea pătrunde în vieţile femeilor prin mijloace indirecte, media, societatea de consum, cât şi poziţia femeilor în cadrul bazelor militare şi în cadrul susţinerii eforturilor de război. O altă perspectivă este oferită de Jean Elshtain (1987) care analizează rolurile de gen în cadrul războaielor. Accepţiunea tradiţională care este asumată în discursurile relaţiilor internaţionale este că *Războinicii Drepţi* luptă, iar *Sufletele Frumoase* „feminizează" frontul intern. Christine Sylvester (1997) continuă analiza şi deconstruieşte această perspectivă, subliniind activităţile şi sentimentele exprimate zi de zi de combatanţii din sfera publică şi de „luptătoarele" de pe frontul privat care îşi confundă rolurile prin „feminizarea" frontului şi „bărbat-izarea" păcii.

Bibliografie

Elshtain, Jean Bethke (1987), *Women and War*, New York : Basic Books.
Enloe, Cynthia (2000), *Maneuvers. The International Politics of Militarizing the Women's Lives*, Berkeley : University of California Press.
Lorentzen, Lois Ann & Turpin, Jennifer (1998), *The Women and War Reader*, New York and London : New York University Press.
Sylvester, Christine (1997), *Feminist Theory and International Relations in a Postmodern Era*, Cambridge : Cambridge University Press.

Sergiu Vintilă

ASISTENŢA SOCIALĂ A FEMEILOR

Asistenţa socială a femeilor reprezintă un ansamblu de programe, măsuri, servicii specializate privind problemele femeilor, derulate prin instituţii specializate, de către persoane calificate. Este un domeniu distinct de activitate. În România, asistenţa socială a femeilor se face mai cu seamă prin intermediul organizaţiilor neguvernamentale. Privind implicarea organismelor statale, se remarcă programele contra violenţei, coordonate prin intermediul Ministerului Muncii şi Solidarităţii Sociale, în subordinea căruia se află Direcţia pentru oportunităţi egale.

Fondurile pe care se sprijină asistenţa socială a femeilor provin din bugetul de stat sau din donaţiile voluntarilor, fundaţiilor naţionale

sau internaţionale. Ca atare, acordarea de asistenţă nu presupune contribuţii anterioare, asistenţa oferindu-se după alte criterii decât asigurările sociale.

Asistenţa socială privind femeile se înscrie pe linia generală a scopului fundamental al asistenţei sociale, acela de a restaura o anumită capacitate de funcţionare socială, apreciată ca normală pentru respectiva comunitate ; crearea oportunităţilor de dezvoltare personală, astfel încât să fie posibilă o viaţă demnă şi autonomă, să se realizeze împlinirea personală aşteptată.

Practica asistenţei sociale constă în activităţi specifice pentru atingerea unor scopuri cum ar fi : sprijinirea celor aflaţi în nevoie de a obţine resurse şi servicii, consilierea şi acordarea de suport psihologic, inaugurarea şi îmbunătăţirea unor servicii de sănătate la nivel comunitar, promovarea unei legislaţii şi a unor măsuri cu largă aplicabilitate socială (Barker, 1988, p. 154).

În câteva coordonate, asistenţa socială acordată femeilor se referă la : protecţia maternităţii (concedii de maternitate şi pentru creşterea şi îngrijirea copilului până la vârsta de 2 ani), ajutoare pentru mamele cu mulţi copii, ajutoare pentru soţiile militarilor în termen (indemnizaţii de naştere), prestaţii pentru persoanele cu dizabilităţi (ajutoare sociale, pensii sociale, ocrotirea şi educarea în instituţii specializate), prestaţii pentru persoanele vârstei a treia, prestaţii pentru persoanele afectate de sărăcie cronică (mese la cantinele de ajutor social, alocaţii de sprijin).

Într-un stadiu incipient se află asistenţa pentru problemele legate de experienţele specifice femeieşti : graviditatea, travaliul, naşterea, hrănirea altei persoane din propriul corp, sângerarea periodică, avortul ; de experienţele feminine, cele pe care le au predilect femeile : îngrijirea copiilor, ajutor acordat persoanelor dependente, managementul domestic, violul, prostituţia, hărţuirea sexuală, pornografia (M. Miroiu, 1999, p. 138).

Sunt de actualitate probleme cum ar fi : îmbătrânirea şi feminizarea populaţiei, feminizarea sărăciei. O atenţie deosebită este acordată familiilor monoparentale, conduse preponderent de femei.

Ponderea femeilor implicate în serviciile de asistenţă socială depăşeşte 70 %.

Câteva dintre obiectivele urmărite implicit prin asistenţa socială a femeilor sunt : combaterea izolării şi crearea unei solidarităţi autentice, chiar a unor reţele de sprijin pentru rezolvarea problemelor ; acordarea de suport psihologic pentru depăşirea situaţiilor dificile, dar şi privind asistenţa pentru dezvoltare ; oferirea unui mediu în care să se exprime, să comunice ; crearea situaţiilor prin care să se faciliteze conştientizarea aspiraţiilor, să poată creşte stima şi respectul de sine.

Asistenţa socială a femeilor a cunoscut de-a lungul timpului diverse forme spontane, prin ajutorarea de tip comunitar (de pilă ajutorul acordat tinerelor mame, atât prin servicii de tip menajer, cât şi prin cadouri oferite nou-născutului, cu diferite ocazii : botez, sărbători religioase) ; un tip aparte de consiliere este prilejuit de organizarea *clăcilor*, a şezătorilor etc. ; transmiterea intergenerațională a cunoştinţelor legate de munca domestică.

Experienţa cotidiană, de viaţă, a femeilor poate fi valorificată în cadrul asistenţei profesionalizate, cu atât mai mult cu cât femeile au fost, în mod tradiţional, cele care au asigurat ocrotirea copiilor, îngrijirea persoanelor dependente.

Bibliografie

Barker, Robert L., 1988, *The Social Work Dictionary*, Silver Spring, NASW.
Miroiu, Mihaela, 1999, *Societatea retro*, Bucureşti : Ed. Trei.

FEMEILE ÎN ASISTENŢA SOCIALĂ DIN ROMÂNIA REPERE ISTORICE

Pentru a elabora aceste repere istorice am luat în considerare doar perioada 1751-1949. Perioada comunistă nu se află inclusă aici pentru că întreaga asistenţă socială a fost preluată de către stat, direct şi indirect, iar iniţiativa personală sau de grup nu a mai putut să se manifeste decât la nivelul caritătii, nu a asistenţei propriu-zise.

- 1751, Domniţa Bălaşa, fiica lui Constantin Brâncoveanu, fondează Biserica şi azilul de femei *Domniţa Bălaşa*, destinat fetelor sărace şi orfane.
- 1862, Doamna Elena Cuza contribuie la construirea unui aşezământ de fete orfane : *Azilul Elena Doamna*, situat lângă Palatul Cotroceni din Bucureşti, cu o capacitate de 100 locuri la început, apoi de 400 locuri. În incinta azilului funcţiona o şcoală primară şi mai multe ateliere şcolare, în care erau instruite fetele asistate.
- 1877, este înfiinţat, de către Katrerina Cantacuzino, leagănul *Sfânta Ecaterina*, cea mai veche unitate care s-a ocupat de creşterea copiilor mici (0-2 ani). Leagănul va fi condus în continuare de principesa Caragea.
- 1901, se înfiinţează azilul de copii sugari, din Str. Buzeşti, nr. 68, Bucureşti, prin donarea clădirii către Primăria Bucureştiului de către Elena Cantacuzino.

- 1902, pe lângă Primăria Capitalei funcţiona un *Serviciu al crescătoarelor*, în care copiii găsiţi erau repartizaţi la doici. *Serviciul crescătoarelor* funcţiona prin asistarea copiilor în funcţie de vârstă : 0-2 ani, copiii erau internaţi în azilul sugarilor Cantacuzino, dacă aveau probleme de sănătate, iar dacă erau sănătoşi erau crescuţi în cartere la doici şi crescătoare ; de la 4 ani până la vârsta şcolară, copiii erau internaţi în grădiniţele de copii. La vârsta de 7 ani, o parte dintre fete erau plasate la Orfelinatul Radu-Vodă, unde urmau cursurile primare, iar altele se întorceau la crescătoare, urmând şcoala primară. Ulterior erau plasate ca fete în casă la diverse familii.
- 1905, este înfiinţat orfelinatul pentru fete orfane şi copii găsiţi, din Str. Barbu Catargi nr. 3, din Bucureşti. Acest orfelinat se dezvoltă, şi în anul 1917 capacitatea lui ajunge la 50 de locuri pentru fete.
- 1908, Doamna Balş creează *Societatea pentru combaterea tuberculozei la copii.*
- 1908, este înfiinţată *Societatea Matilda Mareşal Averescu*, având ca scop ocrotirea studenţilor. Societatea dispunea de cămine studenţeşti şi orfelinate.
- 1910, se organizează pe lângă Primăria Capitalei o grădiniţă de copii asistaţi, instituţia având un internat şi o şcoală de cursuri primare.
- 1911, principesa Alexandrina Cantacuzino înfiinţează Societatea Naţională Ortodoxă a Femeilor Române, având un rol preponderent educativ. În perioada respectivă, funcţionau în România peste 400 de comitete locale, care se ocupau cu organizarea de cantine pentru şcolari, înfiinţarea de centre de îndrumare pentru femei şi probleme de ordin social.
- 1916, regina Maria înfiinţează Societatea Principele Mircea, acordând asistenţă medico-socială copiilor sugari şi mamelor lor, prin organizarea de dispensare şi grădiniţe de copii.
- 1919, doamna N. Filipesu înfiinţează *Societatea Creştină a tinerelor fete.*
- 1923, sunt înfiinţate *Aşezămintele Maiestăţii Sale Regina Mamă Elena.*
- 1941, funcţionau în capitală 23 de Centre de Asistenţa Familiei, cu scopul principal de a elimina cauzele care conduceau familia sau individul în situaţia de a fi asistat.
- Între 1940 şi 1944, copiii proveniţi din medii TBC erau trataţi şi crescuţi în unităţi speciale numite *Preventorii.* Printre preventorii se remarcă cel numit Maria Mareşal Antonescu, cu o capacitate de 260 de locuri.

- Şcoala primară de fete *Regina Mamă Elena*, din Str. Popa Rusu, nr. 13, găzduia 41 de orfane de război întreţinute de Consiliul de Patronaj.
- Casa copilului, înfiinţată la 1 aprilie 1935 de *Comitetul de Educatoare* şi *Puericultură Pia Brătianu*, destinată copiilor până la 2 ani. Aici erau primiţi atât copiii abandonaţi, cât şi mamele nevoiaşe cu copiii lor.
- Între 1929-1949, cadrele superioare în asistenţa socială se formau prin Şcoala Superioară de Asistenţă Socială *Principesa Ileana.*

➧ (vezi şi *Istoria feminismului politic românesc*, *Suport social*)

Bibliografie

Mănoiu Florica, Epureanu Viorica, 1996, *Asistenţa socială în România*, Bucureşti, Editura ALL.

Cristina Ştefan

ASISTENT(Ă) MATERNAL(Ă)

Conform Art. 1, H.G. 217/1998 : *asistentul maternal profesionist este persoana fizică, atestată în condiţiile prezentei hotărâri, care asigură prin activitatea pe care o desfăşoară la domiciliul său creşterea, îngrijirea şi educarea, necesare dezvoltării armonioase a copiilor pe care îi primeşte în plasament sau încredinţare.*

Persoana care prestează o astfel de activitate trebuie să probeze existenţa unor calităţi referitoare la comportamentul în societate, starea sănătăţii şi profilul psihologic, astfel încât să existe garanţia privind îndeplinirea corectă a obligaţiilor pe care şi le asumă ca părinte.

Persoana care optează pentru această profesie răspunde solicitărilor asistentului social şi al psihologului, printr-un interviu, prin care sunt determinate : profilul psihologic al solicitantului, motivaţia acestuia de a deveni asistent maternal profesionist, precum şi atitudinea persoanelor cu care acesta locuieşte faţă de implicaţiile desfăşurate de creşterea unui copil. Apoi, persoanele aflate în perioada de probă sunt obligate să urmeze cursuri de formare (H.G. 217/1998), cu o durată de minim 60 de ore şi cuprinzând următoarele domenii :

a) cadrul juridic şi administrativ al protecţiei drepturilor omului ;
b) dezvoltarea copilului, îngrijirea copilului sănătos şi bolnav ; psihologia copilului, puericultură, pedagogie socială ;

c) problematica specifică a copilului aflat în dificultate;
d) drepturile și obligațiile asistentului maternal profesionist.

Asistenții maternali profesioniști au următoarele obligații referitoare la copiii primiți în plasament sau încredințare (Art. 12/ H.G. 217/1998):

a) *să asigure creșterea, îngrijirea și educarea copiilor, în vederea asigurării unei dezvoltări armonioase – fizică, psihică, intelectuală și afectivă – a acestora;*
b) *să asigure integrarea copiilor în familia lor, aplicându-le un tratament egal cu ceilalți membri ai familiei;*
c) *să asigure integrarea copiilor în viața socială.*

Prin instituirea profesiei de *asistent maternal* se realizează ocrotirea temporară a copiilor aflați în dificultate, se oferă o posibilitate de reconversie profesională și de ieșire din șomaj.

Totuși sunt de semnalat câteva aspecte contradictorii: la nivel de limbaj nu se realizează acordul de gen (titulatura este „asistent maternal", iar starea de fapt arată că doar femeile adoptă o astfel de meserie); prevederile legale sunt profund discriminatorii: impun diferențe între mamele naturale și cele sociale (ultimele fiind obligate să urmeze cursuri de formare și să primească o acreditare; sunt părinți temporari); diferențiază între bărbați și femei în calitate de părinți (titulatura corectă ar putea fi „asistent parental"); tratează inegal persoanele angajate față de cele neangajate pe piața muncii (Art. 2, H.G. 217/1998: *persoanele care desfășoară o activitate salarizată, alta decât asistent maternal, pot deveni asistent maternal profesionist numai cu condiția încetării contractului individual de muncă pe baza căruia își desfășoară respectiva activitate salarizată*); discriminează între drepturile părinților naturali (care pot desfășura o activitate salarizată și pot avea copii conform liberei lor alegeri) și părinții adoptivi, care ca și asistenții maternali sunt supuși unor proceduri speciale.

În alte sisteme de protecție (englez și american) este cunoscută așa-numita „îngrijire de tip matern": *foster care*.

Foster care reprezintă oferirea de îngrijire și suport de tip familial pentru copiii care nu pot să conviețuiască împreună cu părinții lor naturali sau cu protectorii lor legali. Sistemul de *foster care* este administrat de departamentul serviciilor sociale locale, care evaluează nevoile și resursele în legătură cu fiecare situație în parte.

Precedent pentru *foster care* în SUA a fost „ucenicia", procedură prin care tinerii fără cămin erau plasați spre îngrijire unui meșteșugar sau comerciant, primind adăpost și instruire în schimbul muncii. Sistemul uceniciei este cunoscut și în România.

➧ (vezi și *Materniataea*, *Suport social*)

Bibliografie

Ordonanța de urgență 26/1997; Legea 108/1998;
Ordonanța de urgență 25/1997; Legea 87/1998
Hotărârea de urgență 217/1998, cu privire la condițiile de obținere a atestatului, procedurile de atestare și statutul asistentului maternal profesionist.
Barker, Robert L., 1999, *The Social Work Dictionary*, Silver Spring, NASW Press.
Tăbăcaru, Cristian (coord.), 1998, *Asistentul maternal*, București, Editura Tritonic.

Cristina Ștefan

AVORT

Avortul este întreruperea de sarcină, prin care fătul este expulzat din cavitatea uterină, înainte de a se fi dezvoltat de-a lungul celor nouă luni de graviditate și fără a fi născut normal.

Avortul poate fi natural, atunci când se produce fără intervenție din exterior asupra corpului femeii însărcinate, datorându-se unor cauze anatomo-fiziologice.

Un tip aparte de avort este cel provocat. Avortul provocat se poate datora și unor accidente, situații în care gravida apare drept victimă a unor violențe, ea nedecizând asupra pierderii sarcinii.

Avortul provocat poate fi considerat și un mijloc de contracepție, realizându-se prin intervenție chirurgicală specializată sau prin mijloace empirice. De modul cum se efectuează intervenția depinde starea de sănătate a persoanei care avortează; avortul constituie unul dintre factorii de risc privind îmbolnăvirile și mortalitatea maternă. În mod curent, se realizează în primele trei luni de sarcină. Intervențiile ulterioare afectează în mai mare măsură sănătatea și viața femeilor însărcinate.

Avortul „la cerere" este subiectul a numeroase cotroverse, ridică probleme de ordin moral. Adesea se tratează ca opuse dreptul femeii asupra propriului său corp cu dreptul fătului la viață.

Se pune în discuție relația dintre dreptul femeii însărcinate asupra propriului său corp și dreptul la viață al copilului nenăscut, avansându-se ideea după care mama nu este doar un simplu recipient, purtător-container. J.J. Thomson pledează pentru drepturile asupra propriului corp, ca premisă a libertății. Thomson analizează câteva situații de sarcină involuntară – violul, graviditatea accidentală și

involuntară –, prin analogie cu un caz imaginar : suntem conectaţi cu forţa la rinichii disfuncţionali ai unui violonist celebru şi suntem forţaţi să stăm nouă luni în spital alături de acesta ca să-i salvăm viaţa. O astfel de situaţie este inadmisibilă juridic şi discutabilă moral. Tot aşa, un copil nedorit, care nu s-a născut şi pe care nu-l percepem încă, nu are mai mult drept decât violonistul să ne forţeze ca, de dragul vieţii lui, să renunţăm la dreptul asupra corpului nostru (J.J. Thomson, 1995).

Carol Gilligan a realizat un studiu despre decizia asupra avortului cu participarea a 29 de femei, cu vârste între 15 şi 35 de ani, din medii sociale diferite. Femeile sunt subiect al alegerii morale. Acestea ţin cont în alegerile pe care le fac de relaţiile interumane, urmând ideea de a nu-i răni pe ceilalţi. Prin întreruperea unei sarcini este refuzată o potenţială relaţie, iar refuzul se datorează imposibilităţii de a satisface responsabil obigaţiile faţă de persoana cu care se relaţionează (Gilligan, 1994).

Avortul cunoaşte reglementări legale. Din acest punct de vedere, avortul se subordonează condiţionărilor legale (dacă se realizează de către medici obstreticieni, în condiţii de igienă şi de siguranţă, în primele 12 săptămâni de sarcină, la cererea întemeiată a mamei etc.) sau este ilegal, practicat prin mijloace empirice.

În România este cunoscută interzicerea avortului în anul 1967, ca măsură de creştere demografică de tip totalitar-patriarhal, şi legalizarea avortului în 1989, ca una dintre măsurile de tip reparatoriu obţinute în urma revoluţiei.

Avortul este permis, în genere, în anumite condiţii : salvarea vieţii mamei, pusă în pericol de sarcină ; protecţia sănătăţii fizice şi/sau mintale a mamei ; motive de factură juridică (viol, incest) ; motiv eugenic (când fătul prezintă deficienţe grave) ; cauze sociale (sărăcie accentuată, absenţa condiţiilor materiale de existenţă : venit, locuinţă etc.) ; cauze educaţionale şi care ţin de personalitatea femeilor respective, vârstă (prea mică : minore ; vârstă înaintată : după 40-45 de ani) (C. Zamfir, L. Vlăsceanu, 1993, p. 63).

Alături de graviditate, naştere, hrănire din trup (M. Miroiu, 1996, p. 78), avortul este una dintre experienţele exclusiv femeieşti.

Deşi numai femeile pot face avorturi, se pot remarca implicaţii la mai multe niveluri : nivelul individual, avortul implică angajarea întregii personalităţi, presupune luarea unei decizii cu implicaţii medicale, morale, religioase etc ; nivelul cuplului : fetusul a fost conceput de femeie împreună cu un bărbat, în urma unor relaţii heterosexuale, ca atare bărbatul în calitate de membru al cuplului participă moral, afectiv, economic la întreruperea de sarcină ; nivelul familiei lărgite ; nivelul comunităţii ; nivelul naţional-statal (guvernele practică politici

demografice diferite, pronataliste sau restrictive etc.) ; nivelul global (creşterea generală a populaţiei planetei fiind diferenţiată : ţările şi regiunile bogate înregistrează o creştere naturală a populaţiei mai redusă decât cea care are loc în regiunile sărace etc.) (D. Oprescu, 1997, p. 123).

Controlul asupra capacităţii reproductive proprii face necesară consilierea contraceptivă, astfel încât să fie evitate sarcinile nedorite fără a se mai ajunge la avort.

Accesul la mijloacele moderne de planificare familială face ca numărul avorturilor să fie în scădere.

Efectele avortului asupra fertilităţii sunt recunoscute. În România, în perioada 1990-1994, rata fertilităţii ar fi fost cu 80-90 % mai mare în absenţa avorturilor voluntare (Zamfir, 1998, p. 107).

Rata avortului este influenţată de factorii socio-economici (sărăcia influenţând practica avortului în sensul că acesta este mai frecvent în ţările mai slab dezvoltate faţă de cele avansate, în familiile sărace mai ales faţă de cele cu un nivel ridicat de trai), dar şi cultural-religioşi (de exemplu, în ţările în care predomină religia catolică, rata avorturilor este mai mică decât în ţările de religie ortodoxă sau protestantă). Un alt factor important care favorizează avortul este lipsa practicilor şi responsabilităţii parteneriale în cuplu, adeseori copiii revenind doar mamei ca responsabilitate de ocrotire cotidiană, taţii având mai degrabă un rol financiar-simbolic. În aceste condiţii puţine femei îşi permit să-şi dorească maternitatea.

Restricţionarea privind practicarea avortului se face mai ales prin promovarea planificării familiale voluntare şi a educaţiei pentru viaţa de cuplu.

➧ (vezi şi *Drepturile reproductive, drepturile sexuale*, *Sănătatea reproducerii*)

Bibliografie

Gilligan, Carol, 1994, *In a diferent Voice. Psychological theory and women's development*, Massachusets and London : Harvard University Press.

Miroiu, Mihaela, 1996, *Convenio. Despre natură femei şi morală*, Bucureşti : Ed. Alternative.

Oprescu, Dan, 1997, *Filosofia avortului*, Bucureşti : Ed.Trei.

Thomson, J.J., 1991 „O pledoarie pentru avort", în vol. *Etică aplicată*, Miroiu Adrian (ed.), Bucureşti : Ed. Alternative.

Zamfir, Cătălin, Vlăsceanu Lazăr, 1993, *Dicţionar de sociologie*, Bucureşti : Ed. Babel.

Zamfir, Elena, Zamfir Cătălin, 1998, *Politici sociale în România*, Bucureşti, Ed. Alternative.

Cristina Ştefan

B

BEAUVOIR, SIMONE DE

Filosoafa și scriitoarea existențialistă Simone de Beauvoir este autoarea uneia dintre cele mai discutate opere ale feminismului secolului XX: *Al doilea sex* (1949). După unele analize pertinente, se consideră că această lucrare face trecerea de la feminismul valului I (cel al egalității) la feminismul valului II (cel al diferenței). Ideile argumentate în această lucrare – „Nu ne naștem, ci mai degrabă devenim femei", precum și „Dacă femeia vrea să fie egala bărbatului, ea trebuie să devină bărbat" – au accentuat și mai pregnant, în dezbaterea feministă, distincțiile dintre sex și gen, între natură și cultură, dar au și născut o nouă problematică: dacă bărbatul este model normativ (reperul, sinele), trebuie oare să surclasăm inferioritatea în raport cu acest model imitând norma sau revalorizând femininul și femeiescul?

Opera literară, ca și cea filosofică poartă amprenta unui existențialism particular în raport cu cel al lui J.P. Sartre, filosof de care o leagă o lungă conviețuire. Asemenea altor abordări existențialiste, mesajele Simonei de Beauvoir accentuează asupra problemei sensului autoconstruit, a autorealizării și responsabilității ca modalități de depășire a nonsensului, anxietății și alterității (femeia este construită în cultură ca alteritate „eternă", ca prototip al alterității). Din perspectiva filosoafei franceze, predeterminarea (înțeleasă ca „destin femeiesc") este simplul rezultat al opresiunii istorice și poate să fie depășită. A rămâne în această condiție înseamnă a te complace în alteritate și inautenticitate.

În contextul mișcărilor de stânga din 1968, Simone de Beauvoir își asumă public condiția de feministă activistă, convinsă fiind că doar acțiunea colectivă este o strategie fezabilă pentru ieșirea din alteritatea culturală și politică a femeilor.

◗ (vezi și *Feminismul valului II*)

Bibliografie

Beauvoir, Simone de, 1998, *Al doilea sex,* trad. Diana Bolcu și Delia Verdeș, București: Ed. Univers.

Mihaela Miroiu

BIBLIA CA RESURSĂ PENTRU FEMEI

Cum poate fi de folos o colecție de texte vechi – considerată normativă atât pentru credință, cât și pentru practica religioasă din cele mai vechi timpuri ale creștinismului, recunoscută totuși în ultimii o sută de ani ca androcentrică și patriarhală –, cum mai poate fi ea de folos, așadar, femeii zilelor noastre? La o prima vedere nu este nici o problemă: Biblia creștină poate fi studiată din perspectiva feministă așa cum este analizat orice alt text; în fapt în urmărirea istoriei femeilor din lumea iudeo-creștină, pentru înțelegerea situației femeii în contemporaneitate, atât în implicațiile ei pozitive, cât și negative, Biblia ramâne o sursă extrem de importantă.

Utilizarea ei apare problematică atunci când ea devine parte a sistemului individual de credințe și capătă un statut autoritar ca „revelație" sau „cuvânt al lui Dumnezeu". Atunci percepem existența unei tensiuni, adesea a unei crize de proporții, între „adevărul" propovăduit de Sfintele Scripturi și faptul că aceste texte abundă de situații – literale sau simbolice – în care femeile sunt ignorate, oprimate sau defăimate.

Reacțiile față de această problemă variază în mod considerabil: unii au ripostat prin abandonarea Bibliei ca bază credibilă a sistemului de credințe religioase. Mary Daly (1968, 1973), de pildă, respinge Biblia patriarhală, dar utilizează în mod strălucit materialul biblic, ajutându-le pe femei să se elibereze din chingile Scripturilor, prin surprinzătoare construcții-metafore verbale, care pun la îndoială, dacă nu chiar desființează, textele patriarhale.

Pentru cei care doresc să-și păstreze „ancorarea" biblică sau măcar să lase loc dialogului, există multiple opțiuni, sintetizate în trei abordări principale (nu neapărat exclusive). Cea dintâi, „strategia remanentă", salvează și pune accentul pe elementele pozitive referitoare la femei existente în aceste texte, elemente adesea trecute cu vederea. Pasajele opresive pentru femei sunt înlăturate în favoarea textelor „eliberatoare"; astfel *Geneza*, 1:27 poate deveni textul central în locul *Genezei*, 2:23, iar *Galateenii*, 3:28 câștigă în favoarea *Corintenilor*, 11:2-16, 1968. Desigur că această raportare la textul biblic are avantajul că prezintă o bogată varietate de material pozitiv,

dar prezintă dezavantajul de a se concentra doar pe câteva texte, creând un „canon în interiorul canonului”… Această aplecare asupra textului este împărtășită, cel mai frecvent, de femeile ce acceptă autoritatea Bisericii sau care doresc să apeleze în continuare la Scripturi din considerente devoționale sau de practicare a preoției.

Cea de-a doua abordare încearcă un soi de unificare a perspectivei teologice prin care să organizeze și să prioritizeze materialul. Rosemary Radford Ruether (1979, 1981, 1983) a găsit aceasta în mesajul profetic de eliberare care furnizează criteriile pentru dezvăluirea oprimării femeii, ori de câte ori se petrece asta. Acest tip de apropiere față de textul biblic are avantajul că are o deschidere mai amplă prin tratamentul inclusiv întrebuințat, imposibil de obținut dacă s-ar opera numai cu texte în care femeile sunt explicit puse în discuție, dar prezintă dezavantajul ignorării elementelor care nu se încadrează perfect în paradigmele alese, ca de pildă deformările patriarhale din chiar interiorul textelor profetice.

În fine, cea de-a treia strategie este cea a „reconstrucției”, care se bazează pe asumarea caracterului androcentric al textelor (exp.v. *Exodul*, 19 :15 ; *Psalmii*, 128 ; *Matei*, 5 :27) prin care s-a omis sau s-a distorsionat situația istorică reală a femeilor. Reprezentanta cea mai influentă a acestei abordări este Elisabeth Schuesler Fiorenza (1981, 1983 ; 1992), iar Carol Meyers a încercat, la rândul ei, un proces similar pentru femeile Scripturilor Ebraice. Metoda are avantajul de a utiliza și a da seama de întregul material biblic, incluzând părțile la care se poate obiecta, fără a le accepta premisele ; în plus, deși deosebit de critică, abordează Biblia ca pe o sursă inepuizabilă de material pozitiv și inspirator. Dezavantajul este că uneori le poziționează pe femei în situații utopice, pe care nici exegezele nici reconstrucția sociologică nu le pot susține. Și totuși, aceste încercări pun în lumină idealuri pentru care femeile continuă să lupte, speranțe necesare de viitor, chiar dacă nu se poate dovedi că au existat cu adevărat într-un trecut paradigmatic.

➧ (vezi și *Femeile Vechiului Testament*, *Femeile Noului Testament*, *Teologie feministă*)

Bibliografie

Daly, Mary, 1968, *The Church and the Second Sex*, Boston : Beacon Press ; NY : Harper&Row.

Daly, Mary, 1973 ş2nd ed. 1985ţ, *Beyond God the Father : Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston : Beacon Press ; London : The Women's Press.

Fiorenza, E.S, 1981, „Towards a Feminist Biblical Hermeneutics : Biblical Interpretation and Liberation Theology”, în D.K. McKim (ed.), *A Guide to Contemporary Hermeneutics : Major Trendsin Biblical Interpretation*, Michigan.

Fiorenza, E.S, 1983, *In Memory of Her : A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*, New York : Crossroad ; London : SCM Press.

Fiorenza, E.S, 1992, *But She Said : Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston : Beacon Press.

Ruether, R.R., 1979, *Mary : The Feminine Face of the Church*, London : SCM Press.

Ruether, R.R., 1981, *To Change the World : Christology and Cultural Criticism*, New York : Crossroad.

Sexism and God-Talk : Towards a Feminist Theology, 1983, Boston : Beacon Press ; London : SCM Press.

Biblia, 1968, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București.

Anca Jugaru

BIOGRAFIA INTERPRETATIVĂ

Metodă de analiză a documentelor sociale (autobiografii, biografii, scrisori, jurnale) care descriu puncte centrale din viața unui individ. Ca metodă și tehnică „standardizată” de adunare a datelor a fost utilizată în analizele centrate pe problematica relației „gen” – societate și rafinată de cercetătoarele feministe îndeosebi în domeniile social și psihosocial.

Este o metodă interesată în principal de înțelegerea „experiențelor de viață” ale unei persoane concrete. În funcție de „cine” redactează un text se poate distinge între :

1. Autobiografie, istorie de viață, istorie orală – texte care sunt redactate la persoana I singular ;
2. Biografie – care este scrisă la persoana a III-a.

Ambele forme – atât autobiografiile, cât și biografiile – sunt expresii convenționalizate, narative, ale experiențelor de viață.

Pentru ca un text social să poată fi considerat o „biografie interpretativă”, el trebuie să conțină următoarele elemente :

a) să descrie existența și acțiunile unor „alți” indivizi care să fie „semnificativi” ;
b) să accentueze influența și importanța genului și a clasei în cazul construcției sociale a existenței unui individ ;
c) să evidențieze momentele semnificative din viața individului ;
d) să expliciteze experiențele decisive din cursul existenței umane analizate.

Orice „biografie interpretativă" consideră că adevăratul subiect al sociologiei este constituit din experienţele trăite de indivizii ce interacţionează social. Din această perspectivă imperativul unui demers sociologic este înţelegerea şi explicitarea experienţelor semnificative ale biografiilor sociale care există şi sunt asociate unor indivizi umani concreţi.

Pentru abordarea feministă trei tipuri de „biografii interpretative" sunt semnificative şi au fost utilizate de feminismul din ştiinţele sociale :

1. Biografia istorică ficţională – caz în care biografia este considerată pur şi simplu o „ficţiune", o formă literară şi sociologică care creează imagini particulare ale subiecţilor în momente istorice particulare ;
2. Autobiografia ca gen, stil, formă sau gen particular (*„poziţia topologică"*), caz în care un text trebuie să satisfacă unele criterii fixe ale formei (1. subiectul este văzut ca un individ care aparţine unei specii culturale ; 2. textul are stabilită o motivaţie organică ; 3. este scos în evidenţă rolul familiei în transmiterea unei „moşteniri" culturale manifeste ca socializare primară ; 4. este accentuată experienţa personală care să acopere o perioadă mare de timp : de la copilărie la maturitate ; 5. materialul istoriei de viaţă este organizat şi conceptualizat).
3. Autobiografia ca structură transcedentală care trece prin fluctuaţiile istoriei personale. Aceasta este situaţia în care textul este guvernat de o serie de reguli constitutive ce implică obligaţia scriitorului de a crea un text coerent referitor la un individ specific. Exemplul cel mai celebru din literatura feministă îl constituie povestea lui „Agnes" (Garfinkel) unde la început, cititorul (care este şi „observator") este lăsat să creadă că oamenii sunt ceea ce pretind ei că ar fi. Treptat însă, cititorul/observatorul descoperă că „Agnes" nu este ceea ce spune că ar fi şi, mai mult, că nici nu şi-a prezentat complet şi dintr-o singură dată experienţa personală. La fel ca şi observatorul, care este implicat în această construcţie textuală, Garfinkel pare să fi văzut în „Agnes" femeia pe care a vrut să o vadă, şi abia mai târziu a „descompus" istoria sa personală. Scriind o istorie de viaţă care s-a conformat criteriilor abordării dinamice, constitutive, Garfinkel a produs un documentar care a redat povestea pe care a dorit „Agnes" să o spună, deci a construit naraţiunea o dată cu subiectul său.

Caracteristica abordării „biografice" este permanentul intervenţionism în plan social, scopul acestei perspective fiind „vizibilizarea" persoanelor invizibile, adică a-i face observabili pe cei care nu au

altfel posibilitatea de a-şi spune propriile istorii/poveşti sau pe cei care altfel nu li se permite să vorbească. Exact acest lucru îl încearcă „scriitura feminină" (*„l'écriture féminine"*) : o formă radicală de scriitură feminină care depăşeşte structurile dominaţiei, un tip de scriitură care reproduce lupta pentru „voce" proprie a celor care sunt subordonaţi în relaţiile de putere. Această scriitură are o logică care sprijină discursul sociologic instituţionalizat despre subiecţii umani ca indivizi care pot spune „poveşti adevărate" despre viaţa lor.

În esenţă, aceasta este schimbarea produsă de feminism în cadrul unei ştiinţe sociale extrem de „tradiţionaliste", aşa cum sunt sociologia sau/şi psihologia : scriitura feministă, de obicei de factură postmodernă, care se plasează pe o poziţie deconstructivistă, nu încearcă producerea unei naraţiuni biografice tradiţionale, ci acceptă sociologia ca o „scriitură fictivă" şi consideră că munca biografică este o căutare, cel puţin parţială a unei identităţi sociale.

◗ (vezi şi *Interviul activ*, *Metodologii feministe*, *Povestirea vieţii*)

Bibliografie

Denzin, N.K., 1970, *The Research Act in Sociology – The Theoretical Introduction to Sociological Methods*, New York : Butterworths.
Denzin, N.K., 1989, *Interpretive Biography*, London : Sage Pbl.
Garfinkel, Harold, 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J : Prentice Hall.
Hellman, L., 1970, *An Unfinished Women*, Boston : Little, Brown.

Valentina Marinescu

BISERICA ŞI ISTORIA

Istoria bisericii, aşa cum este ea definită, studiată şi predată în mod tradiţional, ca şi istoria în general s-au concentrat asupra dezvoltării, măsurate prin evenimente tangibile, discrete, şi asupra semnificaţiei, determinate primar de putere, influenţă şi vizibilitate. Istoricii bisericii şi-au îndreptat atenţia asupra devenirii instituţionale şi aspectelor particulare ale acesteia, asupra vieţii şi operei împăraţilor, papilor, episcopilor şi teologilor, asupra controverselor teologice, conciliilor, canoanelor, dogmelor şi decretelor. Această înţelegere a conţinutului istoriei bisericii a fost introdusă încă de timpuriu – secolul al IV-lea – de către Eusebius din Caesarea, „părintele istoriei bisericii". *Istoria Ecleziastică* începe cu definirea subiectului ca „numeroasele evenimente importante înregistrate de povestea bisericii, remarcabilii conducători

și eroi ai acestei povestiri în cele mai renumite comunități creștine ; bărbații fiecărei generații care prin predicile sau scrierile lor au devenit ambasadori ai cuvântului divin". Singurele femei menționate de istoria lui Eusebius sunt acelea care, precum Blandina și Biblis, au reușit să treacă peste presupusa slăbiciune atribuită sexului, pentru a câștiga, alături de companionii lor bărbați, „coroana imortalității" proprie martirilor ; sau cele care asemeni profetelor Priscilla și Maximilla, ele însele „propovăduitoare ale adevărului", i-au condus pe alții „întru cuvântul Domnului". Urmând pilda lui Eusebius, marea majoritate a istoriilor bisericii au fost istorii ale bărbaților, scrise de bărbați. Deși este sigur că dintotdeauna biserica s-a compus din femei și bărbați, istoricește ea a fost reprezentată ca o instituție guvernată de bărbați, iar participarea femeilor a fost în general marginalizată, trivializată sau complet ignorată. Mult prea des, când s-a scris istoria bisericii „ femeile pur și simplu au dispărut"(Patricia Hill, 1985).

Când totuși femeile au fost incluse în istoriile bisericii, au apărut în general ca figuri periferice, semnificative doar în relație cu bărbați semnificativi. Cu totul ocazional, femei individuale au fost menționate la locul pe care îl meritau, femei excepționale precum sfintele, mistice, regine, dar viețile lor au fost observate și evaluate din perspectiva masculină a autorului. La femei ca grup în interiorul bisericii, se fac puține referiri.

Printre cauzele desconsiderării, de către istoricii bărbați, a prezenței femeilor în biserică, ar fi următoarele :

1. Tradițional, istoria bisericii s-a concentrat asupra evenimentelor publice din care femeile erau în mod uzual excluse. Existența casnică, singura căreia i se dedicau majoritatea femeilor, nu a fost considerată demnă de atenția istoricilor.
2. Credința că femeile sunt ființe inferioare, incapabile de a determina cauzalitatea lucrurilor, mai curând obiecte pasive decât agenți activi, o credință istoricește legitimată de numeroși teologi influenți, a contribuit la lipsa interesului masculin pentru istoria femeilor. Nu poate exista o istorie a femeilor până când ele nu vor fi luate în serios, ceea ce nu este cazul pentru cea mai mare parte a trecutului nostru.
3. Presupunerea androcentrică că doar experiența masculină este normativă, că problemele femeilor și bărbaților sunt aceleași și că ambele sexe sunt similar afectate de evenimente a garantat includerea femeilor în istoria bărbaților, așa încât celor dintâi nu li s-a mai acordat o atenție separată.
4. Conceptele „eternului feminin", atemporalității, aistoricității și inșanjabilității naturii femeii a determinat ignorarea experiențelor diverse și în continuă schimbare trăite de acestea.

5. Problema surselor. Istoria depinde de interpretarea datelor conservate din trecut, dar pentru cea mai mare parte a trecutului creștin, informațiile despre femei sunt incomparabil mai puțin abundente decât cele despre bărbați. În general, bărbații aveau acces primii la educație, în timp ce femeile chiar dacă dobândeau o educație, erau de obicei excluse din zona discursului public.

Așa încât, din toate motivele enunțate până aici, cel mai adesea datele despre femei fie nu au fost înregistrate de loc, fie nu au fost conservate, tot ceea ce ne-a rămas fiind urme șterse ale prezenței femeiști în biserică. Interesul contemporan în „istoria femeilor" distinctă de istoria bărbaților, se leagă strâns de mișcările egalitare și de eliberare a femeilor ; una dintre cele mai timpurii încercări de a urmări „devenirea istorică a statutului femeii de-a lungul epocii creștine" o reprezintă lucrarea *Women Church and State* (1893), scrisă de sufrageta Matilda Joslyn Gage tocmai pentru a respinge două argumente aduse permanent împotriva egalității de drepturi politice : acela că subordonarea femeilor avea origine divină și că sub creștinism femeile au avut un statut nemaiatins până atunci (M.J. Gage,1985). În anii 1940 au fost publicate două lucrări, devenite paradigmatice pentru „istoria femeilor" : *Al Doilea Sex* al filosoafei franceze Simone de Beauvoir, teza centrală a cărții fiind că de-a lungul istoriei femeile au fost subordonate bărbaților, neavând, așadar un trecut, o istorie, o religie proprie (Beauvoir S., 1998). Cea de-a doua lucrare, *Woman as Force in History* de Mary Beard, socioloagă, istoric și sufragetă, virulent criticată de stabilimentul istoric masculin al timpului, argumenta că, femeile, departe de a face parte din „camera obscură a istoriei", au jucat un rol grandios „în direcționarea evenimentelor umane, atât în faptă, cât și în gândire", reprezentând „o forță în săvârșirea istoriei" (Beard M., 1962).

O dată cu mișcarea contemporană a femeilor sau feminismul celui de-al doilea val, în anii 1960-1970, au apărut adevărate lucrări de pionierat în istoria feministă de autoare ca Gerda Lerner și Joan Kelly, care au contestat natura androcentrică și adevărurile istoriei tradiționale, propunând în loc „un unghi de vedere ce ne dezvăluie că femeile trăiesc și au trăit într-o lume definită de bărbați și cel mai adesea dominată de bărbați, reușind totuși să formeze și să influențeze această lume și evenimentele ei" (Lerner G., 1986 ; Kelly, J., 1984).

Deși există metodologii și abordări diverse în istoria femeilor, istoricii feminiști împărtășesc anumite principii și presupuneri, relevante și pentru istoria bisericii.

1. Istoricii feminiști continuă controversa privind definiția istoriei ; feministele istoriei bisericii insistă asupra prezenței perpetue a

femeii în biserică și asupra faptului că istoria trebuie regândită ca istorie a femeilor și bărbaților. Teoloaga feministă Elisabeth Schuesler Fiorenza revendica „trecutul creștin ca trecut al femeilor, nu doar al bărbaților, la care femeile participau doar accidental sau deloc"(Schuessler F.E., 1984).

2. Istoricii feminiști afirmă nevoia de a face distincție între imaginile androcentrice ale femeilor, care sunt în general mai curând prescriptive decât descriptive, și realitatea izvorâtă din experiența femeilor, recomandând o „hermeneutică a suspiciunii", deoarece, cum spunea E.S. Fiorenza „este un fapt dovedit că polemicile ideologice despre locul, rolul sau natura femeii sunt amplificate cu cât emanciparea și participarea femeilor în făptuirea istoriei devin mai puternice".
3. Potrivit aceleași autoare, E.S. Fiorenza (1992), imaginea istoricului ca „reporter obiectiv" trebuie înlocuită cu cea a istoricului care asamblează piese disparate de informație istorică într-un model interpretativ coerent. Din perspectiva feministă, un model sau design adecvat al istoriei bisericii este acela care ar lua în serios experiența istorică femeiască și care ar înțelege istoria bisericii ca pe o istorie despre femei și bărbați.
4. Datorită controversei contemporane asupra rolului femeii în biserică, în particular cel legat de hirotonisirea femeilor ca preoți, multe dintre lucrările strălucite de istorie feministă s-au referit la rolul conducător al femeii în cadrul bisericii în diverse perioade istorice. Un exemplu îl constituie *:Women of Spirit : Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, editată de Rosemary Radford Ruether și Eleanor McLaughlin, în care se argumentează că femeile, deși excluse din conducerea instituțională a bisericii și din oficierea ca preoți, aveau în trecut cu totul alte roluri în interiorul bisericii. De aceea, autoarele consideră că această istorie trebuie scrisă și cercetată cu un scop : „femeile trebuie să-și stăpânească propria istorie, nu numai să-și deplângă excluderea din trecut, ci să investigheze profunzimile acestei alternative, folosind-o pentru lărgirea și remodelarea viziunii și existenței istoriei bisericii"(Ruether R.R. și McLaughlin E., 1979).

◗ (vezi și *Teologie Feministă*)

Bibliografie

Hill, Patricia R., 1985, *The World Their Household*, Ann Arbor : University of Michigan Press.

Gage, Matilda J. 1900, (ediția a II-a, 1985), *Woman, Church and State*, repr. Salem, New Hampshire : Ayer Company.
Beauvoir, Simone de, 1998, *Al Doilea Sex*, trad. Diana Bolcu și Delia Verdeș, Bucuresti : Ed.Univers.
Beard, Mary, 1962, *Woman as Force of History*, New York : Collier Books.
Lerner, Gerda, 1986, *The Creation of Patriarhy*, New York and Oxford : Oxford University Press.
Kelly, Joan, 1984, *Women, History and Theory*, Chicago&London : University of Chicago Press.
Ruether, R.R., and E. McLaughlin, 1979, *Women of Spirit : Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York : Simon & Schuster.

Anca Jugaru

BUTLER, JUDITH

Filosoafă americană, a contribuit în mod esențial la dezvoltarea teoriei feministe de tip postmodern, înscriindu-se în același timp în ceea ce este numită *queer theory* (teoretizarea construirii identităților de tip homosexual). Cartea care a creat o breșă în studiile feministe ale identității femeilor a fost *Gender Trouble*, publicată în 1990, în care Butler se plasa pe poziții foucauldiene inflectate cu perspective psihanalitice, dar și socio-antropologice (derivate din teoria lui Ervin Goffman) și deconstruia nu numai esența identității de gen, dar și cea a identității sexuale. Aceasta din urmă se dovedea a fi întotdeauna o copie după un original care practic nu a existat niciodată. Forma biologică, precum și datele comportamentale ale femeilor nu sunt atât reductibile la anumite date biologice cât sunt modelate și gravate pe corp în cadrul a nenumăratelor acte „performative", prin care ne jucăm rolul(rolurile) de femei.

Lucrări importante : *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* (1990) și *Bodies That Matter*, 1993.

◗ (vezi și *Identitate, Identitate de gen*)

Laura Grünberg

C

CĂSĂTORIA

În sens oficial, termenul desemnează o relație aprobată cultural prin care se legitimează o uniune economică și sexuală, de obicei între un bărbat și o femeie, o instituție socială strict reglementată printr-un set de norme culturale, politice, sociale, economice și religioase.

Analizele feministe au atacat concepția patriarhală a „căsătoriei" în mod direct – prin repunerea în discuție a drepturilor femeii în cadrul legislației privitoare la familie – și indirect – prin contestarea noțiunilor și valorilor „familiei" tradiționale.

A. Studiile feministe ale instituției „căsătoriei" din perspectivă legală au plecat de la redefinirea reglementărilor legale ale realizării sau disoluției uniunii legale dintre un bărbat și o femeie plus a celor care vizează custodia și sprijinul copiilor născuți în interiorul sau în exteriorul unei căsătorii. Mișcarea pentru eliberarea femeilor a considerat că femeile și bărbații trebuie să se schimbe, iar schimbarea trebuie să apară în domeniul public al legii și politicii ca și în domeniul particular al familei și sexualității : „Democrația participativă începe acasă". Dreptul familiei nu s-a mai referit astfel exclusiv la cuplul tradițional : soț-soție-copii, ci și-a extins aplicabilitatea plecând în principal de la relațiile de rudenie între membrii familiei (care pot fi interne sau externe căsătoriei formal recunoscute).

B. În ciuda mutațiilor înregistrate de intrarea femeilor pe piața forței de muncă plătite și redefinirea rolurilor sociale de gen, feministele din științele sociale au dezvăluit persistența unui hegemonism masculin în cadrul instituției „căsătorie" :

1. Limitarea femeilor la activități legate de sfera casnică (rolul de gospodină și cel de mamă atribuit femeii) mențin permanentizarea femeii în poziția de oprimare și subordonare în raport cu bărbații/soții lor.
2. Soțiile ca grup social au responsabilități principale legate de sarcinile casnice, grija față de copil și grija pentru alți membri ai familiei chiar dacă lucrează salariat.

3. Soțiile sunt încă dezavantajate economic în căsătorie și, reciproc, ele sunt încă discriminate în lumea muncii salariate ;
4. Din punct de vedere statistic săa demonstrat că femeile sunt mai expuse la atac, viol sau omor în casă chiar de soți sau parteneri masculini decât de un străin.

Mișcarea feministă pentru reformarea familiilor a acționat astfel pentru o schimbare în redistribuirea puterii de-a lungul dimensiunii de gen atât în interiorul relației maritale, cât și în sfera publică. Studiile feministe au identificat mecanismele prin care relațiile subordonat – supraordonat din căsătorie se reproduce în exteriorul cuplului și au condus la apariția a noi tipuri de „familii" alternative : uniunile consensuale heterosexuale sau cuplurile homosexuale. La ora actuală dezbaterile feministe asupra „căsătoriei" pun un accent deosebit atât pe aspectele practice-legale cât și pe relația existentă înte acest termen și conceptele (conexe) de „rudenie", „familie" și „gospodărie" .

➧ (vezi și *Familia – perspective feministe, Patriarhat, Putere*)

Bibliografie

Code, L. (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, London and New York : Routledge.
Kramarae, Ch., Sinder, D (eds.), 2000, *Routledge International Encyclopedia of Women,* New York and London : Routledge.
Zamfir, C., Vlăsceanu, L. (coord), 1993, *Dicționar de Sociologie,* București : Ed. Babel.

Valentina Marinescu

CĂSĂTORIA CA SACRALITATE

Învățăturile despre sacralitatea căsătoriei își au originea în *Epistolele* pauline, aceasta fiind cel mai pe larg dezbătută în *Efeseni* ș5.22-23ț. Căsătoria descrisă ca un „mister" legat de Iisus și Biserica sa a fost înglobată în serviciul religios marital al majorității bisericilor creștine, și tocmai prin această ridicare a căsătoriei de la un simplu contract civil la acea uniune „mistică" – prin urmare indisolubilă – creștinismul este în general perceput ca având un impact mai mare asupra societății.

Acest aspect al gândirii creștine a atras numeroase critici de-a lungul timpului, gânditori iluminați precum John Stuart Mill (în *Subjection of Women* ș1869ț) de pildă, argumentau că această

„mistificare" a căsătoriei prin biserică a ascuns realitatea socială şi politică legată de „uniunea sacră" dintre femeie şi bărbat. Mai recent, feministele au subliniat încărcătura profund sexistă a imaginii create femeilor de învăţăturile apostolului Pavel, opţiunea declarată a acestuia din urmă pentru celibat, susţinând o dată în plus suspiciunea generalizată a împotrivirii creştinismului faţă de relaţiile sexuale în general şi a femeilor în particular. O interpretare mai favorabilă poate fi dată de alte învăţături pauline, cum ar fi *Corinteni* [6.16-20] ; [8.4,14], care sugerează o viziune ceva mai egalitară a căsătoriei şi o atitudine afirmativă faţă de relaţiile sexuale.

Deşi creştinismul a absolutizat fără nici o îndoială monogamia ca normă socială şi etică (vezi *Corinteni* 7.39-40 ; *Matei* 5.32 ;19.9 ; *Marcu* 10.11-12 ; *Luca* 16.18), conceptul nu se originează o dată cu creştinismul (Biblia, 1968). El s-a dezvoltat ca normă a culturii biblice (înlocuind poligamia tribală practicată de cei dintâi patriahi) şi a credinţelor păgâne, sfaturile privind fidelitatea sexuală aparând ca o temă consistentă atât în scrierile biblice, cât şi extra-biblice, începând cu secolul V î.H.

Aceste scrieri afirmă totodată idealul dragostei în cadrul căsătoriei. Totuşi este important de reţinut faptul că sacralitatea căsătoriei nu este o învăţătură desprinsă din Evanghelii ; Iisus nu a făcut decât să afirme preceptul fidelităţii dintre soţ şi soţie, care ar trebui să devină „o singură făptură" ; iar biserica a înţeles întotdeauna căsătoria ca derivând mai puţin din credinţa în Iisus Hristos cât mai mult din natură şi societate. De aceea, am putea interpreta afirmaţiile lui Iisus şi Pavel privind fidelitatea maritală ca încercări de contracarare a obiceiurilor sexuale non egalitare ce dominau cultura greco-romană a timpului.

Deşi multe teoloage feministe recunosc anumite elemente progresive în învăţătura biblică, afirmaţia că preceptele creştine asupra căsătoriei au avut consecinţe pozitive pentru femei, rămâne încă o dispută deschisă (S. Dowell, 1990, 1993 ; A. West, 1990). Apariţia ascetismului în cadrul culturii creştine a făcut practic imposibilă afirmarea ulterioară a semnificaţiei emoţionale şi sacramentale a căsătoriei. Dintre cele trei scopuri ale căsătoriei conform preceptelor bisericii – procreare, remediu al desfrâului şi ajutor reciproc pentru binele şi confortul societăţii şi al nevestelor – accentul s-a pus întotdeauna pe primele două, încă din epoca patristică până în evul mediu. Sexul conjugal era propovăduit drept cel mai bun compromis al dorinţelor trupeşti, păcătoşii găsindu-şi mântuirea numai prin procreare. De-a lungul perioadei feudale, căsătoriile dinastice erau făcute şi desfăcute cu multă uşurinţă, în multe cazuri sistemul reducând soţiile şi fiicele la simple obiecte sexuale având valoare doar prin capacităţile lor reproductive.

O serie de progrese în gândirea seculară şi religioasă din perioada Renaşterii târzii au determinat îmbunătăţirea statutului spiritual şi social al căsătoriei. Sexul marital a devenit apreciat în sine, chiar şi neînsoţit de dorinţa de a avea copii.

Cu toate acestea, Biserica ortodoxă păstrează şi astăzi vechile canoane ale ritului marital, prin care nu se cere consimţământul explicit la căsătorie, menţinându-se formula verbală „se cunună robul lui Dumnezeu cu roaba lui Dumnezeu", iar femeii i se cere supunere şi ascultare faţă de bărbatul cap al noii familii. Relaţia care capătă binecuvântarea bisericii nu este complet simetrică şi reciprocă încă de la început.

Biserica acceptă acum libertatea alegerii ca parte integrantă a căsătoriei. Teoloagele şi reprezentatele eticii feministe, deşi au salutat această abordare, insistă că ea trebuie extinsă şi asupra altor aspecte ale vieţii conjugale ; de pildă, nici o femeie nu ar trebui să piardă dreptul la viaţa publică sau profesională datorită căsătoriei.

Bibliografie

Biblia, 1968, Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.

Dowell, Sarah, 1990, *They Two Shall be One : Monogamy in History and Religion,* London : Collins.

Dowell, Sarah, 1993, „A Feminist Critique", în *Celibacy, The Way Supplement*, 77 : 76-86.

West, Andrea, 1990, „Sex and Salvation : A Christian Feminist Bible Study on 1 Corinthians", în A. Loades (ed.), *Feminist Theology : A Reader*, London : SPCK. 72-80.

Anca Jugaru

CONTRACTUL SEXUAL

Termenul „contract sexual" a căpătat o importanţă semnificativă în teoriile feministe în urma analizei ample în contextul lucrării lui Carole Pateman, *Sexual Contract*, 1988. Ca şi în contextul altor lucrări, feministele au întreprins o analiză substanţială a căsătoriei ca instituţie. Între contractul social (cel despre care se presupune că a generat societatea modernă, conform teoreticienilor clasici ai contractualismului) şi contractul sexual există o legătură semnificativă. Căsătoria s-a făcut şi se face, în tradiţia Europei apusene, prin consimţământul ambilor soţi. Căsătoria este necesară şi primă în raport cu contractul social. Prin urmare, femeile intră în mod liber într-un contract sexual şi, prin acest contract, ele consimt să se plaseze în

poziție subordonată față de soț și să renunțe la a fi parte a contractului social. „Construcția diferenței sexuale ca diferență politică este centrală societății civile. Dreptul patriarhal al bărbaților asupra femeilor este înfățișat ca reflectând ordinea naturală" (Pateman, 1988 :17). Este important, din perspectiva teoriilor feministe, faptul că nerecunoașterea capacității contractuale a femeilor a condus la drepturi aproape absolute ale bărbaților asupra femeilor. Această ordine nu poate să fie contracarată decât accentuând pe strategii de acceptare și exersare a drepturilor femeilor.

➧ (vezi și *Căsătoria, Patriarhat*)

Bibliografie

Pateman, Carole, 1988, *Sexual Contract,* Cambridge : Polity Press.

Mihaela Miroiu

CONTRACTUL SOCIAL

Teoria contractului social a cunoscut o largă răspândire începând cu secolele al XVII-lea – al XVIII-lea prin intermediul operelor lui Hobbes, Locke și Rousseau. Condiția intrării în contractul bazat pe înțelegerile voluntare și reciproce între cetățeni raționali este ca aceștia să fie capi de familie. Părțile contractuale sunt socotite raționale și egale, dar în toate cazurile contractanți sunt socotiți numai bărbații. Existau excluderi de gen, de rasă, de clasă. Doar bărbații înstăriți de rasă albă erau considerați membri deplini ai societății civile și aveau putere contractuală.

O primă critică feministă la adresa teoriei contractualiste androcentrice îl reprezintă lucrarea lui M. Wollstonecraft, *A Vindication of The Rights of Women*. Carole Pateman va fi teoreticiana care formulează cea mai semnificativă critică la adresa construcțiilor clasice ale contractualismului, cu insistență asupra excluderii femeilor ca părți ale contractului.

Actual, contractualismul s-a revigorat sub influența lucrării lui J. Rawls, *A Theory of Justice*, dar o dată cu această revenire, criticile feministe vizează problema dreptății de gen în viața privată (Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family)*.

➧ (vezi și *Familia–perspective feministe, Public-privat*, Wollstonecraft, Mary

Bibliografie

Okin, Susan Moller, 1989, *Justice, Gender and the Family*, New York : Basic Books.
Pateman, Carole, 1988, *The Sexual Contract*, Oxford : Polity Press.
Rawls, J., *A Theory of Justice*, 1972, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
Wollstonecraft, M., 1982 ș1792 – 1st editionț, *A Vindication of The Rights of Woman*, Hardmondsworth : Penguin.

Mihaela Miroiu

COPIL

Acesta este unul dintre termenii dificil de definit din perspectivă feministă, dată fiind sfera de aplicabilitate dependentă de contextul social, cultural și biologic în care unui individ uman – femeie sau bărbat – i se recunoaște această calitate. Studiile academice tradiționale subliniază inexistența unui „model general-uman al copilăriei", statutul copiilor variind în diferite momente istorice (de la echivalarea copiilor cu „simpli adulți" în Evul Mediu și perioada timpurie a capitalismului industrial, până la recunoașterea copilului ca ființă umană care dispune de drepturi specifice). Interesul academic față de copil a fost influențat major de schimbările înregistrate în plan social prin recunoașterea copilăriei ca o etapă distinctă de viață și acordarea unui rol și status specific „copilului" ca entitate/individualitate umană cu nevoile și trebuințe specifice – medicina, psihologia, sociologia, demografia și antropologia fiind principalele domenii universitare în care s-au constituit ramuri specifice de cercetare a problematicii „copilului". Elementul comun al acestor abordări este accentul pe noțiunile de rol, status, poziție socială și etapă/stadiu de dezvoltare în variate teorii despre copil.

Analizele feministe recente recunosc existența unei minimizări a interesului studiilor de gen față de problematica „copilului" – în particular cea a fetelor-copii. Majoritatea explicațiilor feministe referitoare la „copilărie" pleacă de la teza determinării socio-biologice a diferențelor de gen la nivelul copilului (băiat sau fată), dar diferă ulterior în ceea ce privește direcțiile specifice de abordare a acestei tematici. De-a lungul timpului, principalele arii de interes ale feminismului legate de „copil" au fost :

1. Studiul socializării de gen a copilului, mai exact al dezvoltării fetelor-copil determinat de interesul devenirii lor sociale viitoare. Accentul a fost pus de această dată pe evidențierea mecanismelor

socializării de gen, al adoptării și realizării unor roluri sociale. Fetele-copil au fost studiate din perspectiva interesului pe care îl determină simplul fapt că ele sunt femei în devenire. Punctul de plecare l-au constituit teoriile „stadiilor de dezvoltare" din viața individului uman, mai precis teoria raționamentului moral (L. Kohleberg), teoria dezvoltării psihosociale (E. Erikson) și teoria dezvoltării ontogenetice (J. Piaget). Lucrările lui C. Gilligan și N. Chodorow au descompus analitic modalitățile prin care dezvoltarea umană de gen este influențată și determinată de valorile masculine predominante la nivel social. S-a pus astfel sub semnul întrebării nu numai noțiunea de „rol de gen" (care s-a dovedit a fi un construct social), ci mai ales însăși esența teoriilor tradiționale ale „stadiilor dezvoltării ontogenetice" ale individului uman – o trecere la o nouă vârstă biologică nemaifiind echivalată cu progresul, ci cu o reproducere într-o etapă ulterioară a relațiilor de putere masculin *vs* feminin din societate.

2. Analiza relației mamă – copil, centrată pe studiul atribuirii exclusive a rolului de „părinte-mamă" femeii (aceasta fiind mult timp unica ocupație rezervată femeilor împreună cu aceea de „lucrător domestic neremunerat"). Feminismul de factură socialistă a fost primul care a subliniat existența unei distincții între nașterea (și creșterea) copilului – care revine în mod natural, biologic femeii – și grija față de acesta – care implică o serie de responsabilități și resurse alocate atât la micro-nivel familial, cât și din partea societății ca întreg. Spre deosebire de studiile feministe din prima categorie (care au fost îndeosebi de factură academică), această direcție de analiză a avut nu numai o dimensiune ideologico-teoretică, dar mai ales una practică. Luând în considerare manifestarea unei „duble/triple poveri" a femeii în viața cotidiană (determinată de intrarea femeilor pe piața forței de muncă oficiale) și nevoia biologică a copilului de a fi îngrijit, feministele care au activat în această direcție au reușit să impună noi ocupații centrate pe calificările necesare îngrijirii copilului de către un personal calificat, în timp aceasta conducând în mod natural la dezvoltarea sistemului de asistență socială acordată copilului.
3. Stabilirea unor drepturi specifice pentru copil considerat ca individualitate distinctă în raport cu adulții. Cele două mari domenii de aplicabilitate a acestora sunt munca – mai precis, reglementările care vizează interzicerea exploatării copiilor pe piața forței de muncă plătite sau nu, și sexualitatea – abuzul sexual față de copil.

Sub influența unor noi direcții de analiză teoretică (studiile culturale, analiza sub-culturilor tinerilor) în cadrul feminismului actual tinde

să se constituie o sub-ramură specifică de interes : Studiul fetelor-copil („Gril-Studies"). Principalele surse de inspirație pentru această mișcare (simultan academică și activistă) sunt : 1. Activizarea socială a tinerelor – manifestă prin mărirea vizibilității lor pe scena publică (mișcarea „riot girl") care a depășit simpla prezentare în mass-media și a devenit o modalitate de exprimare a propriilor „voci" în opoziție cu cele masculine dominante ; 2. Rapoartele academice referitoare la egalitatea de șanse din perspectivă de gen – de unde se menține și la ora actuală o mai scăzută stimă de sine pentru fete.

➧ (vezi și *Asistența socială, Maternitate*)

Bibliografie

Code, L. (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London and New York : Routledge.
Gilligan, C., 1982, *In a Different Voice, Psychological Theory and Women Development,* Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
Kramarae, Ch., Sinder, D (eds.), 2000, *Routledge International Encyclopedia of Women,* New York and London : Routledge.
Zamfir, C., Zamfir, E., 1997, *Pentru o societate centrată pe copil*, București : Ed. Alternative.

Valentina Marinescu

CORPUL

Corpul, văzut ca o suprafață inscripționată și modelată de discursuri și practici ale puterii a fost preluat de teoria feministă din teoriile lui Michel Foucault.

Avantajul acestei abordări a corpului feminin rezidă în distanțarea de concepțiile esențialiste : corpul nu mai este un dat anatomic *natural*, anterior practicilor și discursurilor socio-culturale, ci dimpotrivă, el se constituie în cadrul acestor practici. Se evită astfel determinismul biologic care, prin dihotomizarea celor două genuri, a legitimat în mod mai mult sau mai puțin direct practicile socio-culturale de discriminare împotriva femeilor. Teoreticienii feminiști argumentează că destinul de victime, de cetățeni de categoria a doua al femeilor nu este dat de anatomia lor, după cum afirmase Freud, ci este efectul unor strategii de putere.

În același timp, postulând o corporalitate care nu există în stare naturală, pură, ci este dintotdeauna deja amprentată și modelată de discursuri și practici socio-culturale, această abordare contracarează

tentația în unele teze sau programe feministe de a proiecta o esență idealizată a corporalității feminine.

Gândită în termeni foucauldieni, corporalitatea feminină este prin urmare un produs al *tehnologiilor de gen* ce operează într-un anumit context socio-istoric. Tehnologiile de gen reprezintă modalitățile prin care puterea se insinuează în forme capilare la nivel micro-social și stilizează corpurile, gesturile subiecțiilor în direcția unei identități sexuale și de gen de tip normativ (normative) (Butler, 1990). În același timp, aceste tehnologii tind spre normalizarea dorințelor și plăcerilor pe care subiecții le percep ca fiind strict individuale.

Termenul de *tehnologie de gen* a fost preluat din teoria lui Michel Foucault de către Teresa de Lauretis pentru a o aplica la problemele de gen. De Lauretis enumeră printre cele mai importante tehnologii de gen filmul, revistele de modă dar și modelele de comportament imprimate în familie, școală (de Lauretis, 1984). Am putea adăuga mai toate practicile feminității care operează de fapt ca tehnologii ale puterii ce normalizează aspectul exterior precum semnificațiile ce derivă din acesta.

Practici precum cura de slăbire sau de întreținere, igiena corporală sau cele vizând îmbrăcămintea, coafura, machiajul marchează trupul feminin, îl gravează (pentru a păstra metafora scrierii folosită de Foucault) transformându-l într-un text semnificant. Corpul devine o formă de reprezentare (Grosz, 1994).

Modelarea structurii anatomice prin aceste practici poate fi deosebit de profundă – corsetul purtat de femeile secolelor al XVIII-lea – al XIX-lea a produs modificări semnificative ale structurii osoase din zona pieptului și a coastelor, accentuând diferențele somatice dintre cele două genuri. Efecte tot atât de puternice au și practicile mai mult sau mai puțin instituționalizate din domeniul reproducerii sau al îngrijirii sănătății.

Avansarea în teoria feministă a ideii de tehnologii de gen care produc corpuri clasificabile drept feminine sau masculine a reprezentat un important moment în redefinirea identității de gen nu ca o identitate dată, reprezentând o esență imuabilă și aistorică, ci ca o identitate construită în cadrul interacțiunii practicilor sociale. Pe de altă parte, această perspectivă teoretică explică acțiunea de normalizare, adică de uniformizare și disciplinare a unei varietăți inerente de corpuri, și prin urmare de marginalizare a acelor corpuri care se îndepărtează sau contrazic construcțiile normative ce s-au impus la un moment dat.

Trupul zvelt, aproape adolescentin în aplatizarea formelor sale, slab, dar cu o musculatură bine întreținută, degajând un aer de sănătate este noua construcție normativă (Bordo, 1995). Constituită

inițial în țările anglo-saxone, această construcție este diseminată ulterior și în celelalte părți ale lumii prin acțiunile normalizatoare ale tehnologiilor de gen. Această construcție normativă, deși aparent coercitivă și opresivă prin regimul alimentar și de exerciții fizice pe care-l presupune, nu este propriu-zis impusă din afară. Femeile o adoptă în măsura în care cred că modelarea corpului în conformitate cu acest standard le asigură capital simbolic și le înlesnește succesul în plan social sau intim.

Înțelegerea foucauldiană a corporalității trebuie nuanțată prin urmare pentru a lăsa loc posibilității de liberă alegere și acțiune autonomă a femeilor. Trupul însuși nu trebuie perceput ca o masă inertă, a cărei pasivitate să se răsfrânge și asupra subiectului. Practicile de feminitate prin care este modelat corpul reproduc într-adevăr tehnologii ale puterii, dar ele reprezintă și o modalitate însemnată prin care femeile se inserează în viața socială și încearcă să acumuleze capital simbolic.

◗ (vezi și *Anorexie, Bulimie, Gen și mass-media, Feminitate, Gen și televiziune, Identitatea de gen, Masculinitate, Mitul frumuseții*)

Bibliografie

Bordo, Susan, 1995, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley : University of California Press.
Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* New York : Routledge.
Foucault, Michel, 1995, *Istoria sexualității,* Timișoara : Editura de Vest.
Grosz, Elizabeth, 1994, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington : Indiana University Press.
Lauretis, Teresa de, 1986, „Feminist Studies/Critical Studies : Issues, Terms, and Contexts", în *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington : Indiana University.
Lury, Celia, 1996, *Consumer Culture*, London : Polity Press.

Mădălina Nicolaescu

CRITICA FEMINISTĂ A LIMBAJULUI

Articulată în ultimii 20 de ani, critica feministă a limbajului încorporează un set comun de preocupări și teme în ciuda unui număr mare de perspective și paradigme teoretice sau a unor rezultate empirice de multe ori contradictorii.

Astfel, fundamentală pentru studiul limbajului dintr-o perspectivă feministă este tema „tăcerii și a excluderii", care ridică deopotrivă și

problema găsirii unei voci autentice cu care femeile să se exprime. Tema reprezentării, în care sensul cultural al genului este construit și contestat, reprezintă o a doua preocupare majoră a criticii feministe a limbajului. Cea de-a treia direcție principală se concentrează asupra modului și scopului pentru care identitatea noastră de gen este determinată de comportamentul lingvistic.

„Vorbirea" și „tăcerea" sunt metafore puternice ale discursului feminist menite să ilustreze modurile în care femeilor li se neagă dreptul și posibilitatea de a se exprima liber. Desigur, nu este vorba de privarea femeilor de orice posibilitate de a folosi limba, ci de faptul că genurile lingvistice asociate de obicei femeilor (bârfa, flecăreala, scrisorile, jurnalele) sunt uzaje ale limbii care țin aproape exclusiv de sfera privată (spațiul familial, comunitățile restrânse etc.). În domeniul public al culturii oficiale acest tip de genuri lingvistice sunt devalorizate și dezavuate. Pe de altă parte, femeilor le este de foarte multe ori redus și chiar interzis (în diferite culturi) accesul la registre lingvistice de prestigiu cum ar fi limbajul ceremonialului religios, retorica politică, discursul legal, discursul științific și poetic etc. În aceste circumstanțe, femeile sunt adesea reduse la tăcere fie direct, prin interdicții sau tabuuri explicite, fie indirect, prin tirania nevăzută a obiceiurilor și mentalităților (Kaplan, 1986). Există societăți în care femeilor le este interzis să vorbească în afara caselor lor sau în prezența superiorilor, sau le este interzis să pronunțe numele rudelor masculine ale soților, sau fie chiar cuvinte care au similarități fonetice cu unele cuvinte interzise în acele culturi (Bodine, 1975 ; Jespersen, 1992). Desigur, în societățile moderne asemenea practici nu mai există, dar există alte tabuuri restrictive cum ar fi folosirea limbajului obscen de către femei sau de către bărbați în prezența femeilor. Femeilor le este încă interzisă practicarea oratoriei liturgice în multe religii contemporane. Tăcerea nu înseamnă exclusiv lipsa accesului la aceste tipuri de discurs, ea poate fi determinată de autocenzura pe care și-o impun femeile de teama de a nu fi ridiculizate sau ignorate.

În aceste condiții culturale, feministele au pus problema exprimării „autentice" a femeilor, a unei scrieri autentice (Woolf, 1989 ; Mills, 1995). Dacă femeile au în cele din urmă acces la discursul public, îndeosebi la literatură și cultură, atunci se pune problema acceptării normelor tradiționale strict masculine cu privire la teme, modalități stilistice. Unele feministe au propus găsirea unor moduri de a scrie care să recunoască și să încerce să exprime „diferența" femeilor. Aceasta nu înseamnă că ele vor scrie despre lucruri diferite sau că vor reface în totalitate un stil literar ori chiar limba în sine.

Pe de altă parte, în anii '80 conceptul de „limbaj al femeilor" (*women's language*), lansat de Robin Lakoff (1975) a fost amplu dezbătut.

Una dintre obiecțiile aduse noțiunilor de *scriitură feminină (écriture féminine)* și *limbaj al femeilor* a fost esențialismul noțiunii de *diferență* a femeilor, care polarizează excesiv cele două genuri, feminin și masculin. De asemenea, li s-a reproșat promotoarelor acestor concepte, mai ales din partea lingviștilor, utopismul și a-istoricismul lor : deși se pot schimba unele convenții ale uzului lingvistic (și feministele au reușit chiar să schimbe unele dintre ele – vezi limbajul non-sexist) nu se poate reinventa total limba, după cum propun unele feministe (Mary Daly : 1987). Limba depinde de facultățile cognitive înnăscute ale oamenilor pe de o parte, iar pe de alta uzul lingvistic este o practică socială care depinde de istoria și condițiile de viață ale vorbitorilor ; ea care nu poate fi schimbată prin întreprinderi individuale. Nu putem vorbi din afara structurii, nici despre limbă, nici despre societate. În consecință feministele pot lupta împotriva structurii dinăuntrul ei, *contestând*, *criticând* reprezentarea femeilor în limbaj și discurs.

La nivelul reprezentării femeilor, a experiențelor și preocupărilor acestora, în limbaj, contribuția majoră a feministelor a fost definirea limbajului sexist și a discursului sexist, precum și a modalităților de luptă împotriva unor astfel de practici lingvistice și sociale. Lumea, așa cum este ea reflectată la nivelul limbii, reprezintă o perspectivă predominant masculină, în concordanță cu credințele stereotipe despre bărbați, femei și relațiile dintre ei. Sexismul în limbă este de obice analizat la nivelul opțiunilor lingvistice în termeni de opțiuni gramaticale (folosirea pronumelui de persoana a treia masculin *el*, *ei* cu sens generic, de exemplu) și/sau lexicale (folosirea cu preponderență a unor cuvinte cu sensuri peiorative, negative pentru descrierea experiențelor femeilor).

Cea de-a treia temă centrală a interesului feminist în lingvistică (și cea mai animată, până acum), cea a comportamentului lingvistic, s-a concentrat în principal asupra diferențelor (și mult mai puțin asupra similitudinilor) între stilurile de vorbire caracteristice femeilor și bărbaților. Analizele și cercetările întreprinse au conturat existența a trei mari paradigme explicative, denumite convențional paradigma *deficitului*, a *dominanței* și *diferenței*. Paradigma *deficitului* afirmă că felul de a vorbi al femeilor este prin natură și cultură, deficient față de cel al bărbaților. Prin educație de pildă, femeile nu sunt învățate să fie îndrăznețe, persuasive (Crawford, 1995), calități care sunt percepute ca fiind deficitare femeilor. Paradigma *dominanței* susține că modul de a vorbi al femeilor nu este legat intrinsec de

genul lor, ci de poziţia socială subordonată pe care o au în raport cu bărbaţii, variabila-cheie fiind aici puterea (vezi *Limbă, gen, putere*). Paradigma *diferenţei* explică modul diferit de vorbire caracteristic femeilor prin faptul că acesta reflectă norme sociale şi lingvistice specifice subculturilor feminine în care ne formăm în primii ani ai vieţii. Diferenţele lingvistice dintre bărbaţi şi femei sunt de tipul diferenţelor dintre vorbitorii a două culturi diferite.

◗ (vezi şi *Androcentrism*, *Écriture féminine*, *Gen şi limbaj*, *Limbajul femeilor*, *Limbaj nonsexist*)

Bibliografie

Bodine, Ane, 1975, „Sex Differentiation in Language", în B. Thorne and N. Henley (eds.), *Language and Sex : Difference and Dominance,* Rowley, MA : Newbury House.

Crawford, Mary, 1995, *Talking Difference*, London : Sage.

Daly, Mary, 1987, *Webster's First Intergalactic Wickedary of English Language*, Boston, MA : Beacon Press.

Mills, Sara, 1995, *Feminist Stylistics*, London : Routledge.

Jespersen, Otto 1992, „The Woman", în *Language : Its Nature, Development and Origin*, London : Allen & Unwin.

Kaplan, Cora, 1986, „Language and Gender", în *Sea Changes*, London : Verso.

Lakoff, Robin, 1975, *Language and woman's place*, New York, Harper and Row.

Woolf, Virginia, 1929, *A Room of One's Own*, London : Granada.

Otilia Dragomir

CRITICA LITERARĂ FEMINISTĂ

Acest tip de critică este un mod de lectură deliberat politizat, urmărind obiective ce nu ţin doar de criteriile esteticului, ci de o agendă feministă.

Lectura critică de tip feminist este una alternativă, de opoziţie, ce vizează a) demontarea structurilor discursive dominante, implicate în sistemul patriarhal de discriminare de gen, b) generarea de semnificaţii ce conduc la redefinirea identităţilor de gen şi implicit a practicilor socio-culturale ce stau la baza acestor construcţii (Moi : 1997).

Critica feministă nu reclamă un teritoriu separat, cu un demers teoretic original, ci îşi dezvoltă instrumente teoretice şi critice prin aproprierea de concepte şi metode din domenii diferite, pentru a le folosi apoi în cadrul unei abordări dizidente faţă de demersul din care au fost preluate. În acest context critica feministă a cunoscut o

remarcabilă dinamică şi varietate de direcţii de dezvoltare, constituindu-se în numeroase tipuri de critică : liberală, psihanalitică, deconstrucţionistă, foucauldiană, marxistă, queer, nou istoricistă sau cea tipul studiilor culturale.

O acţiune fondatoare în cadrul criticii feministe a constituit-o demontarea canonului literar, scoţând la iveală operaţiile de excludere care au stat la baza constituirii sale. În acest efort critica feministă s-a raliat mişcării post-moderne de interogare a canonului tradiţional din cadrul criticii şi teoriei literare. Hotărâtoare pentru critica feministă a fost şi este lectura *în răspăr*, adică o lectură care se opune sensului dominant al textului, provocându-l, inteorgându-l, depistându-i absenţele, fracturile şi contradicţiile, toate acestea iniţiate, bineînţeles, din perspectiva unui program politic feminist.

Concomitent cu demontarea canonului s-a început trasarea unei tradiţii literare alternative, pe linie feminină, tradiţie în baza căreia puteau fi legitimate şi valorizate producţii literare ale femeilor. În acest demers numit şi *Gynocriticism*, critica feministă s-a văzut confruntată cu definirea specificităţii feminine (sau mai degrabă femeieşti) a operelor care constituiau cultura alternativă revendicată. Sexul scriitoarei sau invocarea experienţei feminine erau desigur criterii importante, dar nu întru totul suficiente (Showalter, 1977, 1989).

Au fost preluate poziţiile avansate de feministele franceze Luce Irrigaray şi Hélène Cixous cu privire la scriitura feminină (*écriture féminine)*, semnalându-se în acelaşi timp riscul ca un astfel de demers să postuleze o esenţă a identităţii feminine ce precedă discursul şi practicile culturale, o esenţă omogenă şi identică cu sine însăşi, indiferent de spaţiile culturale şi istorice în care este înscrisă. Acest tip de proiecţie identitară tinde să devine tot atât de constrictivă ca şi definiţiile formulate în discursul patriarhal (Jones, 1981).

Sub impactul criticilor formulate de pe poziţii post-structuraliste s-a abandonat ideea scriiturii feminine. Într-un articol deosebit de influent, *Is There a Woman in This Text*, Mary Jacobus pledează la sfîrşitul anilor '80 pentru deconstrucţia esenţei feminine pe care critica feministă şi-ar propune să o descopere în textul literar (Jacobus, 1987). Mary Jacobus relevă faptul că identitatea feminină trebuie înţeleasă ca un text, cu contradicţiile şi deschiderile aferente unui text, sau ca un fel de interfaţă potenţial subversivă, adversativă, care se inserează în lacunele şi interstiţiile din discursurile oficiale despre gen.

Simultan cu deconstruirea unei esenţe feminine îngheţate în afara discursului şi implicit cu deconstruirea diferenţei binare între masculin şi feminin are loc valorizarea diferenţei în sens de pluralitate a construcţiilor identitare feminine, pluralitate identificată pe dimensiunile

de rasă, etnie, clasă (de Lauretis, 1986). Se acordă un interes deosebit scriitoarelor provenind din zone culturale așa-zis marginale – foste colonii, populația nativă din America, scriitoare ale diasporei. Accentul se pune pe multiplele forme de rezistență, dar și de deplasare pe care acest tip de scriitură le înregistrează, pe spațiile intermediare între mai multe culturi și sisteme patriarhale în care aceste femei se inserează. Critica feministă se racordează la noile perspective post--coloniale, multiculturale care s-au coagulat în ultima perioadă în teoriile sociale (Minh-Ha, 1991).

Un alt filon puternic în critica feministă este cel care se raliază proiectelor de a) istorie și teorie culturală și b) de studii culturale, proiecte în cadrul cărora își revendică zone importante. Definitoriu pentru acest demers este accentul pus pe contextualizarea textelor, pe practicile socio-culturale în care se constituie identitățile de gen (Belsey, 1997).

Prezentăm în cele ce urmează câteva dintre cele mai importante nume ale domeniului :

Mary Jacobus

Profesoară la Facultatea de engleză la Universitatea Cornell, Mary Jacobus a devenit una din teoreticienele și analistele feministe de seamă, adoptând abordări psihanalitice și deconstrucționiste în comentarea textelor literare. Se preocupă în special de decelarea mecanismelor pe baza cărora este construită identitatea de gen în textele literare, fiind interesată în special de situații și personalități ce sfidează încercările de încadrare în categorii univoce, simple. Lucrarea cu care a devenit vestită este *Reading Woman : Essays in Feminist Criticism,* 1986, New York : Columbia University Press. Deosebit de importantă este și antologia de texte critice *Body Politics : Women and the Discourse of Science*, 1990, New York : Routledge.

Trinh Minh-Ha

De origine vietnameză, Trinh Minh-Ha este profesoară universitară predând la universitățile Columbia sau Berkley University, dar și cineast și teoretician. Intervenția sa în analiza construirii alteritații (în special celei orientale) în societatea americană, perspectivele teoretice dezvoltate în conturarea unei poziții critice și politice pe care feinistele din diaspora ar putea să le adopte i-au adus recunoașterea atât în lumea filmului cât și în cea academică, feministă sau

nu. Problema diferenței, a deplasării, a hibridului identitar este gândită într-o matrice deconstrucționistă și post-colonială și revăzută dintr-o perspectivă feministă. Cărți importante : *When the Moon Waxes Red. Representation, Gender and Cultural Poltics*, 1991 *Woman, Native, Other*, 1989, și *Writing Postcoloniality and Feminism*, 1994.

Elizabeth Grosz

Reprezentantă de marcă a teoriei feministe și analistă fină a psihanalizei lacaniene, Elizabeth Grosz a scris una dintre cele mai interesante lucrări despre modul în care percepem și concepem corpul. Dintr-o perspectivă feministă ne-esențializantă, încercând să depășească limitele opozițiilor binare, Grosz îi recitește pe Merleau-Ponty, Freud, Lacan, Foucault și Mary Douglas pentru a sesiza modul în care biologicul se întrepătrunde cu culturalul și psihologicul. Cărți importante : *Jacques Lacan : A Feminist Introduction*, 1990 și, în mod deosebit, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, 1994.

Laura Mulvey

Una dintre cele mai importante teoreticiene feministe și analiste a filmului, Laura Mulvey introduce în analiza cinematografiei poziții feministe, redefinind concepte importante ca privirea, spectatoarea, dorința. Articolul său din 1977 : „Visual Pleasures and Narrative Cinema" a stat la baza unei școli în gândirea feministă, el fiind considerat fundamental nu numai în analizele de film, dar și în definirea unor aspecte cruciale ale identității feminine cum ar fi dorința ca element de diferențiere de gen. Articolul din 1977 își are limitele sale pe care Mulvey însăși a încercat să le depășească, dar el rămâne încă o provocare pentru teoria feministă a identității.

Catherine Belsey

Coordonatoare a uneia dintre cele mai importante antologii de critică și teorie literară feministă (*The Feminist Reader,* Macmillan, 1989, 1997), Catherine Belsey este promotoarea unei abordări culturale, istoricizante a textelor literare. Analiyele lui Belsey pe texte ale Renașterii engleze pot servi drept model pentru o critică feministă interdisciplinară în care abordările postructuraliste și psihanalitice servesc la înțelegerea

nuanţată a resurselor culturale şi politice ce determină construirea unor anumite identităţi feminine.

Lucrări importante : *Critical Practice* (1980), *The Subject of Tragedy : Identity and Difference in Renaissance Drama* (1985), *Desire : Love Stories in Western Countries* (1996), *Shakespeare and the Loss of Eden* (2000).
Belsey, Catherine, 1997, *The Feminist Reader*, London : MacMillan.
De Lauretis, Teresa, 1986, „Feminist Studies/Critical Studies : Issues, Terms, and Contexts", în *Feminist Studies / Critical Studies*, Bloomington : Indiana University.
Jacobus, Mary, 1986, *Reading Woman. Essays in Feminist Criticism,* New York :Columbia University Press.
Jones, Rosalind, 1981, „Writing the Body. Toward an Understanding of *L'Écriture féminine*", în *Feminist Studies* 7 :2.
Minh-Ha, Trinh, 1991, *When the Moon Waxes Red. Representation, Gender and Cultural Politics*, London : Routledge.
Moi, Toril, 1997, „Feminist, Female, Feminine", în Catherine Belsey (ed.), *The Feminist Reader*, London : Macmillan.
Nicolaescu, Mădălina, 1998, „Introduction", *Eccentric Mappings of the Renaissance*, Bucureşti : Editura Universităţii Bucureşti.
Showalter, Elaine, 1977, *A Literature of their Own. British Novelists from Brontë to Lessing*, Princeton : Princeton University Press.
Showalter, Elaine, 1989, *Speaking of Gender,* Bloomington : Indiana University Press.

Mădălina Nicolaescu

D

DALY, MARY

Mary Daly este o reprezentantă strălucită a creaţiei filosofice şi teologice feministe de orientare radicală. Cele şapte cărţi de autoare publicate până în anul 2000 sunt abordări interdisciplinare ale femeiescului originar pe care ea îşi propune să îl redescopere şi recupereze printr-o mişcare meta-patriarhală (dezlegată de „legea tatălui", de obsesiile şi dominantele masculine asupra cunoaşterii, valorilor şi normelor).

Daly consideră patriarhatul ca „religie prevalentă a întregii planete", toate celelalte religii şi ideologii nefiind altceva decât varii metamorfoze ale aceleiaşi paradigme dominante. Patriarhatul este un avanpost construit împotriva femeilor care sunt considerate „o înfiorătoare anomie" . Există doar natură bărbătească (preponderent necrofilă, atrasă de ceea ce este mort, mecanic, artificial, provoacă violenţe, războaie, poluare) şi natură femeiască (preponderent biofilă : femeile sunt dătătoare şi păstrătoare de viaţă). În eşafodajul patriarhal, femeile au fost lobotomizate, idiotizate, au devenit marionete ale voinţei bărbăteşti (*Gyn / Ecology*). Pentru ca să depăşească un astfel de stadiu de invazie a minţii proprii, femeile trebuie să exorcizeze patriarhatul din mintea lor, să-şi regăsească „sinele originar", să înceteze să comită păcatul capital femeiesc, „lipsa stimei de sine" (*Pure Lust*), să-şi asume curajul autenticităţii şi hybrisul creatorilor. Metapatriarhatul presupune regăsirea sacrului femeiesc, ascuns prin asimilarea lui ca parte a sacrului bărbătesc, în contextul marilor monoteisme în cadrul cărora, Dumnezeu fiind proiectat după imagine bărbătească, se oferă bărbaţilor ocazia să se perceapă ca Dumnezei în raport cu femeile „profane" (vezi *The Church and the Second Sex* şi *Beyond God the Father*).

Oferta lui Daly depăşeşte semnificativ simpla critică a patriarhatului şi restituirea sacrului feminin uitat. Ea cuprinde o abordare inovativă, concepte inexistente în limbajul anterior, prin care femeile să-şi poată exprima „sinele ascuns" (de exemplu *ginergie*, *ginestezie*).

În lucrările sale, ilustrările patriarhatului vizează și metamorfozele sale actuale, în mod deosebit ingineria genetică, dezastrele ecologice, acțiunea transfrontalieră a corporațiilor care exportă ideologii neo-patriarhale.

Ideile lui Mary Daly sunt foarte controversate, inclusiv în contextul teoriilor feministe. Pe de o parte domină o apreciere generală asupra originalității abordărilor ei, pe de altă parte, este criticată pentru esențialism (mai ales de către feminismul postmodern) și de tendințe „hegemonice" (colonialiste) în raport cu femeile de culoare, mai ales cu indiencele, în ideea ilegitimității de a se exprima asupra unor experiențe pe care femeile albe occidentale nu le-au avut. Feministele moderate critică separatismul teoretic propus de către Daly în particular și de către radicale în general.

Dincolo de aceste critici, Daly rămâne o teoreticiană de referință, ea sprijinind substanțial demersul spre o gândire feministă autonomă față de marile paradigme ale gândirii bărbătești, adică față de tendința feminismului de a fi mai degrabă reformist.

➧ (vezi și *Etici ginocentrice, Feminismul radical, Patriarhat*)

Bibliografie

Daly, Mary, 1968, *The Church and the Second Sex*, New York : Harper&Row.
Daly, Mary, 1973, *Beyond God the Father*, London : The Women's Press.
Daly, Mary, 1978, *Gyn/Ecology, The Methaetics of Radical Feminism*, Boston : Beacon Press.
Daly, Mary, 1984, *Pure Lust, Elemental Feminist Philosophy*, Boston : Beacon Press.

Mihaela Miroiu

DIFERENȚA DINTRE GENURI – „GENDER GAP"

Termen care desemnează diferențele dintre bărbați și femei din punctul de vedere a trei dimensiuni :

1. Accesul la viața politică ;
2. Accesul la piața forței de muncă salarizate ;
3. Domeniul bunăstării umane în sens larg.

Explicația tradițională a persistenței existenței unor „diferențe de gen" în defavoarea femeilor se concentrează pe două domenii :

1. „Capitalul uman" – acestea fiind explicații care analizează diferențele de gen în funcție de caracteristicile personale (educație, experiență de muncă etc.) apreciind că diferențele de salarizare sunt în funcție de diferențele reale dintre femei și bărbați în ceea ce privește investițiile în educație și calificare ;
2. „Structurarea pieței de muncă" – sunt explicații care pun accent pe organizarea pieței de muncă. Ideea de bază este că segregarea femeilor care muncesc prin organizarea pieței de muncă este un factor principal care contribuie la salarizarea inferioară a lor. Funcționarea segregării de sex este considerată drept un mijloc de excludere al femeilor de la accesul la sectoarele ocupaționale specifice și, totodată, de la pozițiile de putere și privilegiu din interiorul organizațiilor unde lucrează pentru un salariu.

Pentru abordările feministe ale „muncii", existența „dublei poveri" („double burden") este un factor principal in salarizarea inferioară a femeilor, date fiind responsabilitățile domestice care limitează timpul, mobilitatea spațială și dispozițiile emoționale ale femeilor în raport cu cerințele pieței de muncă „tradiționale". Femeile care lucrează salariat sunt „restricționate" de o serie de constrângeri obiective (timp, lipsa relațiilor sociale) și subiective (grija față de un „Altul semnificativ" – soț și copii) să avanseze în interiorul structurilor existente pe piața forței de muncă plătită.

Teoretic, au fost construite două tipuri de explicații ale raportării femeilor la politicile publice de salarizare și la structura pieței forței de muncă :

1. Modelul excluderii : Consideră că femeile sunt excluse sistematic din ocupațiile bine plătite și sunt angajate doar ca să le ocupe pe cele salarizate inferior. Modelul presupune că diferențele de salarizare între bărbați și femei nu sunt determinate de forțele pieței, ci de factori socio-culturali (de exemplu, transferul modelului „familial" la locul de muncă și identificarea femeii cu un „muncitor mai puțin serios") ;
2. Modelul aglomerării („crowding model") consideră că femeile sunt sistematic excluse din ocupațiile dezirabile și „aglomerate" în cele mai puțin dorite : în esență, modelul presupune că diferențele de salarizare între bărbați și femei sunt determinate în mod fundamental de forțele pieței.

Pentru a vorbi de o restrângere a „diferenței de gen" sunt necesare o serie de schimbări, dintre care cele mai importante ar fi :

1. Re-definirea diviziunii muncii casnice ;
2. Restructurarea modalităților concrete de distribuire a recompenselor și oportunităților de progres ale femeilor și bărbaților pe piața muncii plătite.

În ceea ce privește politicile publice reale de reducere a „diferenței de gen" în salarizarea femeilor și bărbaților, acestea se confruntă cu efectul dublu al segregării muncii plătite pe dimensiunile :

1. Orizontală : orice politică publică pentru femei trebuie centrată pe legislația salarizării egale a muncii de valoare egală („equal opportunity legislation").
2. Verticală : accentul politicilor publice cade pe lărgirea recrutării și promovării femeilor și inițierea unor ierarhii genizate ale ocupațiilor.

➧ (vezi și *favorizarea structurală a bărbaților în economie, Gospodăria, Munca domestică, Participarea politică, Public-privat*)

Bibliografie

Kemp, A. Abel, 1994, *Women's Work – Degraded and Devaluated*, Prentice Hall : Englewood Cliffs.
Crompton, M.Mann, 1986, *Gender Stratification,* New York : Polity Press.
Morris, L., 1995, *Social Divisions : Economic Decline and Social Structural Changes*, London : UCL Press.
Dex, S., 1985, *The Sexual Division of Work : A Conceptual Revolution in the Social Sciences*, London and New York : Sage.
Jacobsen, P. Joyce, 1998, *The Economics of Gender*, Oxford : Blackwell.

Valentina Marinescu

DIHOTOMII

Gândirea filosofică tradițională operează cu dihotomii după modelul A – non-A. Cele mai frecvente dihotomii întâlnite în filosofie sunt :

sacru – profan
cosmos – haos
invariant – schimbător
necesitate – hazard
etern – muritor
pur – impur
creație – procreație
transcendență – imanență
spirit – materie
cultură – natură
minte – corp
intelect – sensibilitate
rațiune – instinct
inteligibil – sensibil

adevăr – eroare
autonom – dependent
bine – rău
scop – mijloc
puternic – slab
public – privat

Termenul prim, A, apare preponderent ca determinant, superior, pozitiv, termenul non-A apare preponderent ca determinat, inferior, negativ, adeseori opus. Dacă aceste dihotomii sunt strict polarizate, se generează o abordare maniheistă.

Dihotomia A – non-A este tratată prin analogie cu relația bărbat – femeie, masculin – feminin.

Abordările dihotomice (dualiste) sunt supuse criticilor și deconstrucției în cadrul postmodernismului în general, a postmodernismului feminist în particular. Gândirea dualistă este considerată esențialistă. Transpusă de pe tărâmul epistemic pe cel al organizării sociale, abordarea dihotomică dă naștere ierarhiilor, inferiorizării unor categorii întregi socotite mai aproape de „non-A" (femei, rase, gupuri etnice, clase fără putere). Dacă feminismul insistă pe varianta asimilării în cadrele gândirii filosofice tradiționale, el devine un feminism „misogin", disprețuitor față de non-A (feminin, femeiesc), propunând soluția asemănării cu termenul reper (superior, valoros), A.

Filosofia feministă a valului al II-lea s-a concentrat asupra revalorizării „femininului" și femeiescului, pe reconceptualizarea și revalorizarea diferențelor, mergând de la tendințele de „dez-esențializare" și echilibrare a importanței acestor categorii ale gândirii (tendința feminismului post-modern), spre relevarea „esenței femeiescului" și avantajelor acestuia (capacitatea de a da viață, biofilia, pacifismul, capacitățile relaționale și de comunicare – vezi feminismul radical, eticile feministe, ecofeminismul).

➧ (vezi și *eticile feministe*, *ecofeminismul*, *feminismul radical*, *Feminismul valului II*, *misoginism*)

Bibliografie

Derrida, Jacques, 1967, *L' écriture et la difference,* Paris : Seuil.
Jay, Nancy, 1994, „Gen și dihotomie", în M. Miroiu (ed.), *Jumătatea anonimă.*
***, *Antologie de filosofie feministă*, București : Ed. Șansa.
McMillan, Carol, 1986, *Women, Reason and Nature*, Oxford : Blackwell.
Miroiu, Mihaela, 1995, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, București : Ed. Alternative.

Mihaela Miroiu

DISCURSUL

Concept central în teoriile contemporane, discursul beneficiază de un număr impresionat de definiţii în funcţie de paradigma teoretică şi de ştiinţa socială în care funcţionează (Schiffrin, 1994). Folosit curent în teoria critică, sociologie, lingvistică, filosofie, psihologie socială şi în multe alte domenii, discursul este adesea lăsat nedefinit, ca şi cum multiplele lui sensuri şi valenţe fac parte din cunoştinţele comune.

În lingvistică s-au conturat două definiţii majore : discursul este unitatea limbajului mai mare decât o propoziţie (aşa-numita definiţie formală) *versus* discursul definit ca limbaj al interacţiunii sociale (definiţia funcţională). Ambele definiţii s-au dovedit benefice în identificarea şi explicarea funcţionării sexismului în limbă dincolo de reprezentarea lui lingvistică la nivelul unor simple cuvinte sau expresii. Atenţia este îndreptată în special asupra modului în care se negociază şi se modifică sensurile cuvintelor şi expresiilor în cursul interacţiunilor sociale. Critica feministă a limbajului şi stilistica feministă au acordat studiului discursului un rol central, demonstrând modul în care micro-structurile limbajului au legătură cu macro-structurile genului social (Cameron, 1985 ; Cameron şi Coates, 1989). Sally McConnell-Ginet (1989) afirmă că sensurile sunt construite social, ele reflectând concepţiile grupului dominant (în cazul de faţă, bărbaţii). Modul în care formele lingvistice sunt învestite cu sens în cadrul discursului este un proces condiţionat social. De exemplu, în opoziţia lingvistică *cavaler*/*fată bătrână*, care reflectă aceeaşi realitate (persoanele în cauză sunt necăsătorite), conţine o derogare semantică pentru femei, care are la bază credinţa sexistă că statutul de necăsătorită este indezirabil pentru femei.

DISCURS FEMININ VS DISCURS MASCULIN

Începând cu deceniul al optulea, critica feministă a atras atenţia asupra diferitelor aşteptări şi conotaţii legate de discursul femeilor *vs* discursul bărbaţilor. În mod tradiţional şi stereotip discursul masculin a fost caracterizat printr-o serie de trăsături cum ar fi : organizare logică mai coerentă, argumentare clar condusă, concentrare mai mare asupra subiectului discutat, folosirea consistentă a unor strategii retorice (de exemplu întrebările retorice), accentuarea punctelor principale. Acest tip de discurs a fost caracterzat printr-o capacitate mai mare de abordare a gândirii abstracte şi de formulare a concluziilor concrete.

Discursul femeilor, înglobat de multe ori într-un nebulos discurs feminin, a fost asociat unui limbaj al emoţiilor, al vieţii private, favorizând aluzia, eufemismul mai degrabă decât concentrarea logică, evitarea oricărei teorii abstracte.

Discursul masculin este asociat de regulă vieţii publice, pe când cel feminin domeniului privat (familie, copii, probleme personale, probleme care ţin de binele „sufletesc" al celorlalţi).

Analiza discursului

Analiza feministă de discurs se concentrează asupra proceselor complexe prin care sensurile sexiste sau androcentrice sunt reproduse sau contestate la nivelul limbii.

Conversaţia, fiind o activitate foarte structurată, este forma de discurs cel mai des analizată în cercetările consacrate limbii şi genului. Interacţiunile conversaţionale furnizează o mulţime de elemente de analiză care permit diferenţierea între strategiile de comunicare folosite de femei şi de bărbaţi : întreruperi, schimbarea sau dezvoltarea subiectului discutat, cine vorbeşte mai mult etc. Extrem de discutată a fost cartea foarte populară a lui Deborah Tannen, 1995, *You just don't understand (Tu chiar nu înţelegi*) care identifica diferenţele dintre stilurile de comunicare folosite de femei şi bărbaţi. Pentru femei, Tannen a identificat elemente care puteau fi subsumate unui stil „comunitar" în timp ce, pentru bărbaţi, ele convergeau către un stil „competitiv". Consecinţele lingvistice ale unui astfel de model comunitar ar fi că femeile întrerup mai puţin, pun mai multe întrebări, folosesc mai puţine imperative, utilizează mai multe răspunsuri minimale (da, hmm !). Cartea lui Tannen a fost supusă de altfel la numeroase critici. D. Cameron (1995) mai ales atrage atenţia pericolului cantonării femeilor într-un stil conversaţional feminin, implică păstrarea statu-quo-ului şi normei masculine.

În ceea ce priveşte clasica problemă despre „cine vorbeşte mai mult", studiile întreprinse relevă fără echivoc faptul că în grupuri conversaţionale mixte bărbaţii sunt cei care vorbesc mai mult şi tot ei sunt cei care întrerup mai des.

Genderlect

O formă de discurs, comparabilă structural cu „dialectul" în interiorul unui sistem lingvistic mai mare, care este identificat cu unul dintre genuri (feminin sau masculin). Construit în special pornind de la

sisteme lingvistice de tipul celui al limbii engleze, care nu marchează genul gramatical englez, lingviști feminiști și non-feminiști deopotrivă, au încercat să demonstreze că femeile și bărbații vorbesc în mod diferit, utilizând ceea ce s-a numit limbaj feminin, respectiv limbaj masculin.

◗ (vezi și *Androcentrism*, *Gen şi Limbaj*, *Limbajul femeilor*, *Stereotipe de gen*)

Bibliografie

Cameron, Deborah, 1985, *Feminism and Linguistic Theory*, London: Macmillan.

Cameron, Deborah, 1995, *Verbal Hygiene,* London: Routledge.

Cameron D. și Coates, Jenifer, 1989, *Women and their speech communities*, London: Longman.

McConnell-Ginet, Sally, 1989, „The Sexual (Re)production of meaning", în F. Frank și P. Treichler (eds.), *Language, Gender and Professional Writing*, New York: Modern Language Association.

Schiffrin, Deborah 1994, *Approaches to Discourse*, Oxford: Blackwell.

Tannen, Deborah, 1995, *You just don't understand. Women and men in conversation*, New York: Ballantine.

Talbot, Mary M., 1998, *Language and Gender*, Cambridge: Polity Press.

Wodak, Ruth (ed.), 1997, *Gender and Discourse,* London: Sage

Otilia Dragomir

DOCUMENTE INTERNAȚIONALE PRIVITOARE LA PROBLEMATICA FEMEII

Convenția ONU privind eliminarea tuturor formelor de discriminare față de femei (CEDAW)

Convenția a fost adoptată de Adunarea Generală a ONU la 18 decembrie 1979 și a fost deschisă spre semnare la 1 martie 1980. În prezent (2001), un număr de 168 de state au ratificat acest instrument juridic internațional. România a ratificat Convenția la 7 ianuarie 1982 și a renunțat la rezervele făcute la art. 29, par. 1, în anul 1990.

Convenția, ce conține un preambul și 30 de articole, definește discriminarea împotriva femeii și stabilește o agendă pentru acțiunile, legislative și/sau administrative, necesare a fi adoptate la nivel național în vederea prevenirii și eliminării oricăror forme de discriminare împotriva femeilor. Prin ratificarea Convenției statele părți

se angajează să supună periodic analizei Comitetului pentru eliminarea discriminărilor față de femei, din cadrul ONU, rapoartele naționale privind progresele înregistrate în aplicarea CEDAW.

România a prezentat la cea de a 23-a sesiune a Comitetului CEDAW, care s-a desfășurat la New York în luna iunie 2000, Raportul cumulat (al patrulea și al cincilea) referitor la stadiul implementării Convenției în țara noastră și la dificultățile existente în afirmarea *de facto* a drepturilor femeii.

Carta Socială Europeană (*European Social Charter*):

Instrument juridic al Consiliului Europei, extensie a **Convenției Europene pentru Drepturile Omului** care protejează drepturile civile și politice, Carta Socială Europeană (CSE) este un tratat regional care promovează protecția drepturilor sociale și economice fundamentale, în corelație cu sfera muncii și coeziunea socială, ale cetățenilor din statele contractante (22 de state europene). Procedurile de semnare ale acestui tratat european au fost deschise în 1961 și au intrat în aplicare în 1965. Tratatul garantează o multitudine de drepturi grupate în 19 articole la care Protocolul Adițional din 5 mai 1988 (intrat în vigoare în 1992), adaugă încă 4 articole. Carta Socială Europeană Revizuită (CSER) este tratatul european pentru care procedurile de semnare au fost deschise la 3 mai 1996 și a fost ratificată de 9 state, printre care și România ; acest document juridic amendează și extinde lista drepturilor protejate la 40, combinând într-un singur instrument toate drepturile conținute în CSE în forma amendată, cele din Protocolul Adițional și un număr de noi drepturi grupate în 8 articole. Țările angajate în respectarea Cartei Sociale Europene Revizuite se supun supervizării internaționale din partea Părților Contractante (cele 9 state care au ratificat Carta Revizuită) pe baza rapoartelor naționale periodice. În Protocolul din 1991, care amendează CSER, s-au stabilit organismele de supervizare: Comitetul de Experți Independenți (9 experți aleși de Comitetul de Miniștri și un observator din partea ILO) ; Comitetul Guvernamental (constituit din reprezentanți ai Părților Contractante și observatori din partea Sindicatelor Europene și ai Asociației Angajatorilor) ; Comitetul de Miniștri care adoptă o rezoluție finală la ciclul de supervizare și adresează recomandări statelor care nu-și onorează obligațiile asumate în cadrul CSER.

Documentele finale ale Celei de a patra Conferințe Mondiale privind condiția femeii în lume (4-15 septembrie 1995, Beijing/China)

Declarația și ***Platforma de Acțiune***, adoptate în unanimitate în cadrul lucrărilor finale ale Conferinței, sunt documente de o importanță deosebită pentru mișcarea de femei și reprezintă un angajament ferm al celor 168 de state participante de a-și intensifica eforturile pentru a asigura afirmarea drepturilor sociale, economice și politice ale femeilor. Platforma de Acțiune este o agendă de măsuri concrete necesare pentru creșterea rolului femeilor și pentru îmbunătățirea condiției acestora în cele douăsprezece arii critice identificate la nivel mondial. Statele semnatare se angajează ca, împreună cu actorii societății civile, să dezvolte și să consolideze mecanismele naționale de promovare, evaluare și monitorizare a egalității de gen, prin alocarea resurselor financiare și umane necesare.

Doina Dimitriu

DREPTURILE REPRODUCTIVE ȘI DREPTURILE SEXUALE

Drepturile reproductive reprezintă drepturile cuplurilor și indivizilor de a decide liber și responsabil numărul, ritmul și momentul în care doresc să aibă copii și de a avea acces la informații, educație și mijloace pentru a lua o asemenea decizie ; precum și dreptul de a avea parte de sănătate reproductivă și sexuală la cele mai înalte standarde și de a decide fără discriminări, constrângere și violență în ceea ce privește reproducerea.

Drepturile sexuale reprezintă drepturile indivizilor de a avea control și de a decide liber în tot ceea ce privește propria sexualitate, fără discriminări, constrângeri sau violență. Relațiile egale între bărbați și femei în materie de relații sexuale și reproductive includ respectarea deplină a integrității fizice a corpului uman, presupun respect reciproc și disponibilitatea de a accepta responsabilitățile pentru consecințele comportamentului sexual.

Temele care intră în aria acestor drepturi sunt : practicile și politicile privind populația, sănătatea, planificarea familială ; contracepția ; avortul ; virusul HIV/AIDS sau bolile cu transmitere sexuală ; practici tradiționale care afectează sănătatea femeilor (mutilarea genitală) ; violul și alte forme ale violenței sexuale ; căsătoria și legislația familiei ; drepturile adolescenților.

Baza drepturilor reproductive și a drepturilor sexuale își are originea în principiile fundamentale drepturilor omului și în viziunea integralistă asupra acestora pe care mișcarea feministă încearcă să o impună. Această viziune integralistă presupune depășirea strategiilor formaliste asupra drepturilor omului și înlocuirea lor cu integrarea drepturilor împreună cu nevoile și contextul social, la care trebuie adăugată redefinirea acestora din perspectiva nevoilor femeilor.

Contextul introducerii pe agenda internațională a drepturilor reproductive și a drepturilor sexuale este marcat de presiunile mișcării feministe de înlăturare a viziunii politicilor pronataliste sau anti-nataliste (de control al populației), care tratează femeile ca pe niște obiecte. În schimbul acestora se recomandă reorientarea dezbaterilor spre principiile autodeterminării sexuale și reproductive și a drepturilor la sănătate și emancipare ale femeilor. Noua viziune integralistă și interdependența se construiește la intersecția dintre patru axe principiale :

1. imaginea indivizilor ca autodeterminanți și în legătură cu diversitatea familiilor, comunităților, societăților și statelor în care trăiesc ;
2. disoluția granițelor tradiționale între „public” și „privat” pe plan normativ, astfel încât drepturile omului să fie aplicate și în cadrul relațiilor intime ;
3. indivizibilitatea celor trei generații ale drepturilor omului în dreptul internațional : drepturile politice și civile, sociale și culturale și dreptul la „solidaritate” ;
4. recunoașterea femeilor ca subiecți deplini ai drepturilor omului și participanți la definirea și implementarea lor.

Repere istorice

Deși principiile drepturilor omului pe care se sprijină drepturile reproductive și drepturile sexuale au fost recunoscute cu mult timp în urmă, abia începând cu anii ’60 ai secolului XX s-au făcut referiri speciale la sănătatea reproducerii. Pentru prima oară, în 1968, la Prima Conferință Mondială privind Drepturile Omului de la Teheran se menționează faptul că „părinții au dreptul de a determina liber și responsabil numărul și planificarea nașterii copiilor lor și dreptul la educație și informație adecvată pentru a face acest lucru”.

În 1979 este propusă spre ratificare statelor membre ale Organizației Națiunilor Unite Convenția privind eliminarea tuturor formelor de

discriminare împotriva femeilor. Convenţia, semnată de 165 de state, prevede la art. 16(1)(e) : „Statele părţi vor lua măsurile necesare... şi, în special, vor asigura, pe baza egalităţii între femei şi bărbaţi... aceleaşi drepturi de a decide în mod liber şi în deplină cunoştinţă de cauză asupra numărului şi planificării naşterilor şi de a avea acces la informaţii, la educaţie şi la mijloacele necesare pentru exercitarea acestor drepturi".

Aceste drepturi au fost reafirmate în 1984 cu ocazia Conferinţei Internaţionale privind Populaţia de la Mexico City (recomandarea 30) ; în 1992 la Conferinţa Naţiunilor Unite privind Mediul şi Dezvoltarea (de la Rio de Janeiro) şi în 1993 la Conferinţa Mondială privind Drepturile Omului de la Viena.

Un moment important l-a constituit Conferinţa Internaţională privind Populaţia şi Dezvoltarea (ICPD) de la Cairo în 1994. Cu ocazia acestei conferinţe, drepturile reproductive sunt afirmate explicit prin această sintagmă şi includ, pe lângă cele menţionate în acordurile precedente, dreptul de a beneficia de standardele cele mai înalte ale sănătăţii reproductive şi sexuale şi dreptul de a decide fără discriminări, violenţă sau constrângere asupra comportamentului reproductiv (ICPD, paragraful 7.2).

Un alt pas înainte îl constituie Cea de-a Patra Conferinţă Mondială a Femeilor de la Beijing, din 1995, în documentele căreia sunt menţionate drepturile sexuale.

Aceste ultime două reuşite nu ar fi fost posibile fără presiunile şi eforturile organizaţiilor de femei, mişcării de femei în general, care a întreprins o vastă campanie de lobby. Această campanie a continuat, astfel încât, în 1998, Tratatul de la Roma privind Statutul Curţii Penale Internaţionale (International Criminal Court – ICC) – care investighează şi pedepseşte genocidul, crimele împotriva umanităţii şi crimele de război, – afirma protejarea drepturilor reproductive ca drepturi ale omului. În acest mod, tratatul recunoaşte violul şi alte forme de violenţă sexuală ca fiind crime aflate sub incidenţa legislaţiei internaţionale.

Principiile de bază ale drepturilor reproductive şi drepturilor sexuale

Conceptele etice pe care se bazează drepturile reproductive şi drepturile sexuale sunt :

– principiul integrităţii corporale şi autodeterminării (incluzând sănătatea, bunăstarea şi plăcerea sexuală) ;

– principiul egalităţii, respectiv recunoaşterea capacităţii femeilor de a lua decizii privind propria sexualitate şi fertilitate ;
– existenţa condiţiilor de viaţă bazate pe drepturile sociale, demonstrând legătura dintre drepturile economice, sociale şi culturale şi problemele globale ale dezvoltării echitabile şi ale prezervării mediului.

Atunci când se vorbeşte despre drepturile reproductive şi/sau cele sexuale se face apel fie la principiile generale ale drepturilor omului, fie la principii şi drepturi specifice legate de sănătatea reproducerii.

Decalogul principiilor folosite pentru susţinerea drepturilor reproductive şi a drepturilor sexuale sunt :

– dreptul la viaţă, integritate corporală, libertate şi securitate ;
– dreptul de a nu fi supus torturii sau altor practici crude, inumane, tratamente degradante sau pedepsei ;
– dreptul de a nu fi discriminat pe baza genului social ;
– dreptul de a modifica obiceiuri care discriminează femeile ;
– dreptul la sănătate, la sănătatea reproducerii şi la planificare familială ;
– dreptul la intimitate ;
– dreptul de a se căsători şi a avea o familie ;
– dreptul de a decide numărul şi ritmul naşterilor ;
– dreptul de a nu fi victima abuzului sexual şi a exploatării sexuale ;
– dreptul de a se bucura de progresele ştiinţifice şi de a consimţi în cazul experimentelor medicale.

⧫ (vezi şi *Sănătatea reproducerii*)

Bibliografie

Family Care International, 2000, *Sexual & reproductive health : briefing cards.*

United Nations, 1996, *Platform for action and the Beijing declaration : fourth world Conference on women,* paragraph 97.

Centre for Reproductive Law and Policy, 2000, *Reproductive rights : 2000 moving forward*, New York.

Centre for Reproductive Law and Policy, 2000, *Reproductive rights are human rights*, New York.

Copelon, Rhonda ; Petchesky, Rosalind ; 1995, „Toward an interdependent approach to reproductive and sexual rights as human rights : reflection on the ICPD and beyond", in Margaret A. Schuler (ed.), *From basic needs to basic rights : women's claim to human rights*, Washington, WLDI.

Florentina Bocioc

E

ECOFEMINISM

Ecofeminismul a apărut ca asumare a alianţei între feminism şi ecologie. Orientările feministe care l-au precedat (cu excepţia feminismului radical) au tins mai degrabă spre un feminism raţionalist, accentuând asupra universalităţii raţiunii şi depărtării de „natură", tocmai pentru că asocierea simbolică femeie – natură a concurat la inferiorizarea femeilor (vezi criticile formulate de Rosemarie Reuther (1975) şi Carolyna Merchant, 1980). Sexismul şi speciismul au baze comune şi o logică asemănătoare, a dominării şi aservirii femeilor şi naturii. Ele se bazează pe androcentrism şi antropocentrism (Plumwood, 1993).

Perspectivele ecologiste cele mai cunoscute, ecologia de profunzime (*deep ecology*), ambientalismul (*environmentalism*) şi ecologia socială tind să ignore dimensiunea de gen şi asemănările culturale între perspectivele antropocentrică şi androcentrică.

Ecofeminismul asumă alianţa între feminism şi ecologie tocmai prin faptul că socoteşte indisolubil legate ideologiile dominării femeilor şi naturii. Natura a fost feminizată, iar femeile au fost naturalizate (Warren, 1997). Progresul a fost înţeles în tradiţia occidentală ca luare în stăpânire a „naturii" de către „raţiune" (inclusiv în sensul colonizării „barbarilor" şi „sălbaticilor", precum şi a femeilor ca femei, candidate predilecte la asocierea simbolică cu natura). Pentru a depăşi acest mod de abordare este necesar ca în perspectiva etică asupra făpturilor nonumane să se aplice concepte centrale cum ar fi cele de agent, subiect, dreptate, recunoaştere. Asocierea femeie – natură trebuie asumată şi fructificată în sensul unei empatii mai mari faţă de experienţa de a purta şi a da viaţă. Gândirea răsăriteană (de tradiţie ortodoxă) poate să fie valorizată având în vedere valenţele ecologice ale ortodoxiei, precum şi un maniheism mult mai scăzut în raport cu natura (V. Losski, în Miroiu, 1996).

Au fost formulate propuneri teoretice de depăşire a abordărilor antropocentrice ale moralei prin aplicarea unor concepte inclusiviste

care să permită alianţa etică între comunitatea umană şi cea biotică (vezi convenabilitatea în Miroiu, 1996 şi dezvoltarea individuală în Cuomo, 1998).

Perspectivele ecofeministe s-au dovedit productive în analiza efectelor colonizării şi în abordarea problemelor suprapopulaţiei. În comunităţile patriarhale în cadrul cărora femeile nu au putere de decizie asupra reproducerii şi planificării familiale, creşte probabilitatea suprapopulării. Tendinţa apuseană de a influenţa politicile de planificare în ţările slab dezvoltate se izbeşte de mecanismele patriarhale, adesea ignorate de către politicienii bărbaţi.

Ecofeminismul se implică substanţial în dezbaterile contemporane asupra ingineriei genetice (mai ales asupra clonării), poluării, asupra efectelor ecologice şi de gen ale globalizării.

Există, în perspectiva altor abordări feministe, o serie de riscuri ale ecofeminismului, cum ar fi : esenţialismul, perpetuarea unei culturi care a condus la naturalizarea femeilor (şi implicit la inferiorizarea lor), dificultatea de a concilia între priorităţi. Dincolo de aceste obiecţii, ecofeminismul se dovedeşte deosebit de creativ teoretic şi cu un impact ridicat în activismul feminist şi ecologic.

Bibliografie

Cuomo, Chris, 1998, *Feminism and Ecological Communities*, London : Routledge.
Merchant, Carolyne, 1980, *The Death of the Nature*, London : Widwood House.
Plumwood, Val, 1993, *Feminism and the Mastery of the Nature*, London : Routledge.
Reuther, Rosemarie, 1975, *New Woman, New Earth*, Minneapolis, MI : Seabury.
Warren, Karen, 1997, *Ecofeminism*, Indianapolis : Indiana University Press.

Mihaela Miroiu

ÉCRITURE FÉMININE

Écriture féminine, *scriitura feminină* în traducere, este un concept care derivă în mod primar din opera scriitoarei şi criticii franceze Hélène Cixous. Uneori glosat ca „(de)scriere a celorlalţi", sensul fundamental este acela de mod de a scrie care contestă regulile patriarhale.

Hélène Cixous

Una dintre cele mai cunoscute exponente ale feminismului francez, Hélène Cixous pleacă de la premisa că lupta împotriva structurilor sociale patriarhale este o luptă pe tărâm lingvistic, care se concentrează împotriva structurilor falocentrice ale limbajului. Logocentrismul culturii occidentale este pentru ea în mod fundamental un *falogocentrism* : femeia este identificată cu pasivitatea, dobândind astfel un statut marginal, secundar, iar sistemul lingvistic este dominat în mod falocentric de Logos. Astfel, dualismele ierarhice bărbat – femeie, masculin – feminin, tată – mamă, activ – pasiv, cultură – natură apar în mod tradiţional şi la nivelul limbajului, ca şi la nivelul structurilor sociale esenţiale, necesare şi imuabile.

Iniţial discipolă a lui Jacques Lacan, Hélène Cixous intră apoi în conflict cu interpretările şcolii lacaniene de psihanaliză. Femeia nu se mai defineşte printr-o lipsă, implicit deficienţă, lipsa falusului, ea nu mai este victima complexului de castrare simbolică.

Pentru Cixous termenii *masculin şi feminin* definesc deopotrivă două practici diferite : cea masculină, în care obedienţa este dublată de teamă şi de dorinţa de control, iar cea feminină, caracterizată de deschidere, generozitate şi refuzul de a distruge. Ambele practici pot fi adoptate şi de bărbaţi şi de femei, deşi, prin natura şi cultura lor, femeile adoptă mai curând practicile feminine decât bărbaţii (Cixous, 1975). Dacă majoritatea scriitorilor se chinuie să-şi supună, să-şi modeleze materialul, anihilându-i astfel complexitatea, scriitura feminină e mult mai generoasă, începe cu ceilalţi, nu se centrează pe sine şi descrie viaţa „aşa cum este ea”, fără perspectiva autoglorificatoare masculină.

Acest fel de scriere este inspirat din înţelegerea inconştientului femeiesc şi mai ales a trupului femeii, moto-ul *scriiturii feminine* fiind „scrie cu propriul trup”. Pentru Cixous limbajul în sine este o activitate a trupului, femeile trebuind să-şi descopere propriile definiţii şi percepţii ale trupului, căci până acum acestea au fost emise şi formulate de bărbaţi. Trupul este cel care ne face totodată legătura cu perioada copilăriei timpurii, dinainte de socializare, un timp al libertăţii de care scriitura feminină are nevoie.

O altă trăsătură fundamentală a scriiturii feminine este inclusivitatea, refuzul favorizării şi selecţiei unor sensuri faţă de altele, scriitura feminină trebuie să includă totul. Sarcina de a-l scrie pe „celălalt” reprezintă în fond menirea de a dezvălui ceea ce a fost reprimat de istorie şi cultură (Cixous, 1983). Dorinţa masculină de a limita şi

controla sensul trebuie evitată în favoarea unui demers inclusiv, atent la multitudinea de sensuri, sunete şi posibilităţi pe care le generează însuşi procesul de scriere. Tehnica propriu-zisă de scriere devine neconvenţională, pentru a reflecta o cât mai mare libertate semantică, iar polisemia este redată printr-o transformare radicală a sintaxei, chiar a *layout*-ului tipografic (1972, *Neurtre*). Folosind un limbaj poetic, în care sensurile devin fluide, făcând loc fluxului gândirii neconştiente, scriitura feminină propune deopotrivă a nouă filozofie a corpului, dar şi o filozofie a „diferenţei” *différence*.

Luce Irigaray

Fără a folosi vreodată explicit termenul *écriture féminine*, Luce Irigaray propune o subminare a regulilor tradiţional-patriarhale ale discursului care are legătură cu conceptul discutat. În eseul său intitulat „Pouvoir du discours, subordination de féminin”, filosoafa franceză (şi ea iniţial discipolă a şcolii de psihanaliză lacaniene) susţine că formele convenţionale de discurs pot fi subminate prin reflectă sexualităţii feminine, *i.e.* un discurs ce redă proximitatea, fluiditatea şi multiplicitatea experienţelor feminine. *Noua feminitate* propusă de Irigaray este exprimată într-un limbaj metaforic care reflectă expansiunea şi disoluţia sinelui, reconfigurând astfel şi relaţiile cu ceilalţi (Irigaray, 1974).

➧ (vezi şi *Discurs*, *Critica feministă a limbajului*, *Critica literară feministă*)

Bibliografie

Cixous, Hélène , 1972, *Neurtre*, Paris : Grasset.
Cixous, Hélène, 1975, „Sorties” în *La jeune née*, Paris : Union Générale d’Editions.
Cixous, Hélène, 1983, *Le Livre de Promethea*, Paris : Gallimard.
Cixous, Hélène, 1994, *The Hélène Cixous Reader,* (ed.) Susan Sellers, London : Routledge.
Irigaray, Luce, 1974, „La mystérique”, în *Spéculum de l’autre femme*, Paris : Minuit.
Irigaray, Luce, 1984, „Pouvoir du discours, subordination de féminin”, în *Ce sexe qui n’en est pas un*, Paris : Minuit.
Sellers, Susan, 1991, *Language and Sexual Difference : Feminist Writing in France*, Basingstoke, UK : Macmillan.

Otilia Dragomir

EGALITATE ŞI DISCRIMINARE

Teoriile politice clasice au justificat discriminarea femeilor prin aceea că, în mod natural, femeile nu pot să îndeplinească aceleaşi roluri, mai ales în viaţa profesională şi publică, la fel ca şi bărbaţii. Femeile, susţin aceste teorii, sunt prin natura lor, incapabile de activităţi politice şi economice în afara casei, deci nu trebuie să primească drepturi civile şi politice. O asemenea perspectivă a fost abandonată în teoria politică contemporană, în favoarea ideii că femeile şi bărbaţii sunt „liberi şi egali".

Astfel, au fost adoptate legi anti-discriminare care să asigure femeilor acces egal la educaţie, angajare, participare politică (vezi Convenţia pentru Eliminarea tuturor formelor de Discriminare împotriva Femeilor – CEDAW). Dar ele nu au condus la egalitate reală. Oferta de muncă se pretinde neutră la gen, dar în practică se consideră că cei ce lucrează nu trebuie să aibă grijă de copii. Dacă femeile conduceau societatea, susţin teoreticienele feministe, de bună seamă găseau ele fonduri să aranjeze ca serviciul şi copiii să poată coexista. Bărbaţii, neavând asemenea motivaţie, nu au creat un astfel de sistem (vezi Radcliffe Richards, 1980). Configurarea vieţii politice, a profesiilor, a culturii a fost făcută ţinând cont de experienţele celor care au deţinut monopolul puterii normative.

> „În principiu, orice calitate care distinge bărbaţii faţă de femei este deja recompensată în societate. Fiziologia bărbaţilor defineşte cele mai multe sporturi, nevoile lor definesc asigurările de sănătate şi asigurările auto, biografiile lor sociale definesc aşteptările legate de locul de muncă şi patternurile carierelor de succes, perspectivele şi preocupările lor definesc calitatea în cercetare, experienţa şi obsesiile lor definesc meritul, obiectificarea vieţii defineşte arta, serviciul lor militar defineşte cetăţenia, prezenţa lor defineşte familia, inabilitatea lor să se înţeleagă unul cu altul – războaiele şi felul lor de a conduce (rulership) – definesc istoria, imaginea lor îl defineşte pe Dumnezeu, organele lor genitale definesc sexul." (MacKinnon, 1987 : 36)

Pe considerentele de mai sus se construiesc şi argumentele în favoarea acţiunii afirmative. Femeile nu sunt excluse dintr-o perspectivă neutră de gen şi nici dintr-un şovinism arbitrar, ci fiindcă întreaga societate favorizează sistematic bărbaţii în câştigarea unui loc de muncă, în definirea lui, în definirea meritului. Orice femeie care trebuie să facă un copil şi nu are cum să-l crească decât părăsind serviciul devine dependentă de cineva (stat, bărbat). Ştiind că asta le

este soarta, fetele nici nu vor fi la fel de motivate ca băieţii pentru slujbe, în schimb se vor strădui să atragă şi păstreze bărbaţi.

Genul este relevant pentru distribuirea resurselor şi beneficiilor în societate, menţine bărbaţii în poziţii de supremaţie şi dezavantajează femeile (MacKinnon, 1987 : 42)

Soluţia nu este simpla absenţă a discriminării, ci mai degrabă afirmarea puterii. Egalitatea nu se reduce doar la şansa să urmezi roluri definite de bărbaţi, ci să creezi roluri definite de femei sau roluri androgine.

➧ (vezi şi *Acţiuni afirmative*, *Patriarhat*, *Putere*, *Teorii politice feministe*)

Bibliografie

MacKinnon, Catherine, 1987, *Feminism Unmodified : Discourses on Life and Law*, Cambridge Mass. : Harvard University Press.

Radcliffe Richards, Jannet, 1980, *The Septical Feminism*, Basingstoke, UK : Macmillan. Basingstoke, London : Routledge.

Mihaela Miroiu

ELIBERAREA SEXUALĂ A FEMEILOR

Filosoful francez Michel Foucault sugerează că discuţia publică despre sex reprezintă modalitatea principală prin care instituţiile moderne manipulează conştiinţele şi experienţele intime ale marii mase de oameni. Referindu-se la această idee, gânditoarea americană Ann Snitow spune că modul în care pune problema Foucault este unul tipic masculin, care ţine de un discurs masculin obsesiv despre sex. Acest tip de discurs este diferit de cel al femeilor. În ceea ce le priveşte pe femei, relaţiile lor cu sexualul au fost, tradiţional, tacite. Mişcarea de eliberare a femeilor, în cadrul căreia eliberarea sexuală a femeilor a jucat un rol esenţial, este o încercare remarcabilă de a ieşi din acest tradiţionalism şi de a pune în mod deschis, explicit o serie de probleme legate de sexualitatea femeilor, de diversitatea sexualităţilor, de relaţiile dintre femei şi bărbaţi, de relaţiile dintre femei şi femei, de valoarea dimensiunii erotice în viaţă.

Această mişcare de eliberare sexuală a femeilor îşi are rădăcinile în problematizarea câtorva aspecte esenţiale ale vieţii femeilor : căsătoria (dependenţa materială faţă de bărbat, obligativitatea sexualităţii conjugale etc.), reproducerea (legătura/diferenţa dintre sexualitate şi procreaţie, protejarea fiinţei biologice feminine faţă de efectele sarcinilor multiple etc.), erotismul şi importanţa afirmării sexualităţii proprii în sprijinul creşterii calităţii vieţii femeilor.

În sens restrâns, termenul „eliberare sexuală” este legat de mișcarea de eliberare a femeilor din a doua jumătate a anilor ’60. Din această mișcare s-au născut ulterior diversele feminisme : feminismul socialist, feminismul radical, feminismul marxist, feminismul psihanalitic etc. Eliberarea sexuală s-a dezvoltat din experiențele unei anumite generații de femei, care au ajuns la vârsta maturității sexuale în anii ’60-’70 și au fost primele care au avut acces la contraceptive înainte de căsătorie.

Eliberarea sexuală a femeilor a debutat cu o critică la adresa aspectelor de subordonare a vieții sexuale a femeilor. În acest sens, o influență mare a avut-o lucrarea lui Simone de Beauvoir *Al Doilea Sex*, publicată în 1953 în SUA (în Franța fusese publicată în 1949). Pentru Beauvoir, eroticul este expresia libertății umane, iar autonomia sexuală, deși dificil de obținut, este un proiect demn de urmat pentru femei. Feministele radicale s-au inspirat din ideile lui Beauvoir privind centralitatea sexului și a problematicii sexului în viața femeilor.

Ideea afirmării sexualității feminine, asupra căreia insista de Beauvoir, a dat tonul inițial valului de eliberare sexuală din anii 1960. Eliberarea sexuală a femeilor este strâns legată de lupta pentru eliminarea legilor împotriva avortului – luptă fundamentată pe convingerea că femeile au dreptul să-și manifeste sexualitatea fără a avea temeri că vor rămâne însărcinate. Ca o consecință a acestei noi perspective, de afirmare a sexualității feminine, începutul anilor ’70 a fost marcat de o preocupare deosebită pentru tehnici sexuale. Două lucrări au avut un impact deosebit asupra noului mod de a gândi sexualitatea : eseul *Mitul Orgasmului Vaginal* al lui Anne Koedt (1969) – care tratează problema redefinirii locului și intensității orgasmului femeiesc, localizându-l exclusiv în clitoris – și lucrarea lui Mary Jane Sherfey despre natura și evoluția reacțiilor sexuale femeiești (1973) – care expune persuasiv puterea orgasmului multiplu.

Întrebarea fundamentală a celor care s-au implicat în această mișcare, într-un fel sau altul era : cum pot femeile să ajungă să-și controleze propria experiență și activitate sexuală (și prin ce mijloace pot ele să învingă prezenta lor aservire sexuală) ? În decursul celor două decenii „fierbinți” din punctul de vedere care ne interesează aici, au avut loc discuții aprinse referitoare la :

– Ce este mai important : erotismul unei relații, orgasmul, autonomia sau independența femeilor ?
– Cum poate fi evitată subordonarea sexuală față de bărbați : prin autoerotism și celibat, prin lesbianism sau prin evitarea penetrării vaginale ?
– Virginitatea și pierderea ei, frumusețea, plăcerea/neplăcerea de a face sex

– Traumele psihologice derivate din experiențe sexuale, tratarea femeilor ca obiecte sexuale etc.

În decursul acestor discuții și dezbateri, s-a ajuns pe alocuri și la puncte de vedere extreme. Devenise tabu, de pildă, dacă te declarai feministă, să afirmi că ai plăcere sexuală prin penetrare ; devenise imposibil să explici teoretic anatomic de ce o femeie ar vrea să se culce cu un bărbat. Mai mult, sexualitatea (heterosexualitatea) a ajuns să fie echivalată cu subordonarea față de bărbați. Opțiunea lesbianismului apărea drept cea mai bună soluție de a evita contactele heterosexuale (subordonante) și autoerotismul. Subliniez însă că aceste opțiuni și manifestări extreme sunt periferice discuțiilor și atitudinilor feministe luate ca întreg. Ele nu definesc mișcarea de eliberare a femeilor și cu atât mai puțin pe cea de eliberare sexuală a femeilor.

În ceea ce privește feminismul-lesbian, cu care feminismul este adesea asociat (și chiar identificat de către unii – în mod complet eronat !), acesta își are rădăcinile în insistența mișcării de eliberare sexuală pe ideea dreptului femeilor de a fi sexuale, de a-și afirma sexualitatea. În interiorul mișcării feministe din anii ’60-’70 s-a trecut de la atitudini și idei homofobe (reflectate și în celebra *Mistică Feminină* a lui Betty Friedan) la război intestin, finalizat cu o acceptare reciprocă, de către heterosexuale și lesbiene, a orientării sexuale ale celeilalte „tabere”.

Ideile conservatoare și cele ale noii drepte (de apărare a sexualității „naturale”, monogame, heterosexuale, reproductive, consfințite de biserică, legalizate) au fost inamici constanți ai mișcării de eliberare a femeilor și în particular ai mișcării de eliberare sexuală. Ceea ce trebuie spus aici este că suporterele/suporterii acestei mișcări au avut și continuă să aibă opinii contradictorii privind diferite aspecte ale modului de afirmare a sexualității. Un bun exemplu îl reprezintă chestiunea pornografiei. Pentru mișcarea anti-pornografie, pornografia prezintă imagini sexuale care evocă violența și fixează în imagini vulnerabilitatea femeilor ca fiind naturală, universală și ținând de esența ființelor feminine. Feministele care se împotrivesc aceste mișcări anti-pornografie subliniază varietatea sexuală și plăcerea.

Discuțiile femniste privind sexualitatea au dus la depășirea punctului de vedere că femeile sunt doar vehicule ale proiecțiilor sexuale masculine, și la afirmarea faptului că sexualitatea umană nu poate fi înțeleasă fără experiențele femeilor în domeniu. Vizibilitatea și notorietatea lor (chiar dacă uneori distorsionată ca semnificație) a dus la răspândirea largă a ideilor respective – mult dincolo de granițele țării de origine, SUA – și la transformarea conștiinței de sine ale femeilor. Evident, mișcarea nu a trecut neobservată de către bărbați :

unii au salutat aceste schimbări, alții nu s-au putut împăca cu această liberalizare care le diminuează controlul într-un important domeniu al vieții lor.

◗ (vezi și *Beauvoir*, *Simone*, *Căsătoria*, *Etici sexuale*, *Feminismul*, *Feminismul marxist*, *Feminismul radical*, *Feminismul socialist*, *Feminismul valului II*, *Drepturi sexuale, drepturi reproductive*, *Heterosexualitate*, *Lesbianism*)

Bibliografie

Beauvoir, Simone de, 1988, *The Second Sex*, London : Picador.

Firestone, Shulamith, 1971, *The Dialectic of Sex : The Case for Feminist Revolution*, London : Jonathan Cape.

Friedan, Betty, 1965, *The Feminine Mystique*, London, Gollancz, Harmondsworth : Penguin.

Foucault, Michel, 1978, *The History of Sexuality*. *Vol. I : An Introduction*, New York :Pantheon.

Millett, Kate, 1977, *Sexual Politics*, London : Virago.

Segal, Lynne, 1994, *Straight Sex. The Politics of Pleasure*, London : Virago Press Snitow, Ann, Stansell Christine Thompson, Sharon, 1983, *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*, New York : Monthly Review Press.

Liliana Popescu

EMPATIA

Înțelesul empatiei este acela de co-trăire, intersimțire, înțelegere prin experiențe comun împărtășite. În cadrul teoriilor feministe se insistă în multe cazuri asupra aspectelor afective ale empatiei („Știu ce simți"), cu referire la altă persoană sau alte persoane care au trecut prin aceleași tipuri de experiențe. Rolul empatiei a fost pus în evidență mai ales în contextul grupurilor de „trezire a conștiinței". Femeile au experiențe de gen care le conferă o „privatitate colectivă", cum ar fi cele ale gravidității și nașterii (Alcoff și Dalmya, 1995).

Empatia este revalorizată în contextul criticilor exceselor raționalismului și ale mitului intelectualist al cunoașterii. Eticile „feminine" (ale grijii, relațiilor, eticile materne) valorifică potențialul empatiei în fundamentarea moralei. În alte contexte, empatia este extinsă dincolo de comunitatea umană, și anume spre comunitatea biotică, drept bază pentru eco-etici. Oamenii au experiențe comune cu alte viețăți : setea, foamea, împerecherea ș.a. (M. Miroiu, 1996). Pe baza lor pot „înțelege" alte ființe ca subiecți ai moralei. Empatia este o formă de cunoaștere care ajută la depășirea dihotomiilor rațiune-emoție,

cunoaștere propozițională-cunoaștere experiențială, implicare rațională-implicare afectivă. Ea nu solicită „înclinația", emoția, ci mai degrabă înțelegerea experienței trăite într-un alt chip decât cea pur teoretică. Această problemă are relevanță în feminism, mai ales în ce privește accesul la înțelegerea experiențelor pur femeiești.

◗ (vezi și *Etica grijii*, *Etici ginocentrice*, *Etici materne*)

Bibliografie

Alcoff, Linda, Dalmya, Vrinda, 1995, „Sunt justificate poveștile bărbești ?", în Mihaela Miroiu (ed.), *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, București : Ed. Șansa.

Miroiu, Mihaela, 1996, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, București : Ed. Alternative ; 2002, Iași : Polirom.

Mihaela Miroiu

ETICA GRIJII

Etica grijii (sau a îngrijirii – *ethics of care*) este o creație teoretică aparținând lui Carol Gilligan. Începând cu anul apariției lucrării *In a Different Voice* (1982), această ofertă teoretică asupra evoluției morale a făcut o carieră prestigioasă, actual fiind discutată alături de alte abordări etice moderne și contemporane : kantianism, neocontractualism, etica drepturilor, utilitarism, etica virtuții, etici ecologiste.

Gilligan reia cercetările și constatările lui L. Kohleberg asupra dezvoltării morale stadiale, cercetări care păreau să confirme faptul că fetele au un supraeu mai slab și că băieții sunt marcați în deliberările lor morale mai degrabă de reguli, principii, de abstracții, fapt care îi conduce până la stadiul cel mai înalt de dezvoltare : autonomia înțeleasă ca orientare spre principii etice generale. Gilligan a reluat și reinterpretat aceste cercetări, relevând limitele modelului lui Kohleberg (viziunea androcentrică asupra moralei). Constatările lui Gilligan sunt următoarele : băieții aplică în rezoluțiile lor morale o logică a drepturilor, bazată pe o concepție despre dreptate. Fetele aplică o logică psihologică a relațiilor, în contextul căreia prioritatea o reprezintă sensibilitatea față de nevoile celorlalți și responsabilitate reciprocă. Stadiile de dezvoltare spre care tind fetele sunt : 1) supracentrarea pe sine ; 2) supracentrarea pe alții ; 3) accent pe sine în relațiile cu alții. Băieții sunt educați în cultura de tip apusean spre competiție, iar fetele pentru cooperare și grijă. Aceste strategii de educație fac ca fiecare dintre cele două sexe să aibă probleme de

întregime morală : bărbaţii vor avea probleme în intimitate şi în viaţa lor relaţională, femeile vor avea probleme în privinţa identităţii autoafirmative şi a existenţei autonome. Femeile sunt educate să fie receptive la nevoile celorlalţi, tind să fie interesate să vină în întâmpinarea acestora prin renunţare la sine, bărbaţii sunt educaţi spre dreptate, corectitudine, legalitate, tind să fie mai sensibili la norme şi principii, mai degrabă decât la nevoile celor din jur. Etica grijii este o etică a responsabilităţii.

> „Etica drepturilor se bazează pe principiul egalităţii şi se axează pe înţelegerea corectitudinii, în timp ce etica responsabilităţii se bazează pe echitate, pe recunoaşterea necesităţii diferenţelor. În timp ce etica drepturilor este o manifestare a respectului egal, echilibrând cerinţele celorlalţi cu cele personale, etica responsabilităţii se întemeiază pe înţelegerea care conduce la compasiune şi grijă" (Gilligan, 1995).

Ambele sexe resimt această tensiune între drepturi şi grijă. Tendinţa spre dezvoltarea morală dual în privinţa genurilor este greşită în consecinţele ei şi acest fapt este vizibil mai ales la vârste tinere. Maturitatea este mai degrabă „bilingvă" etic.

Gilligan nu susţine nici superioritatea, nici substituibilitatea unei etici cu alta. Ea consideră că ambele trebuie să reprezinte oferte egale în educaţie, altfel tendinţa este aceea de a socoti că una dintre ele (cea a drepturilor) este valabilă în viaţa publică şi cealaltă (cea a grijii) este valabilă doar în viaţa privată. Una devine o etică „de gală", cealaltă rămâne „trivială".

Joan Tronto fructifică oferta lui Gilligan pentru sfera politică şi viaţa publică în general (Tronto, 1993). „Grija" transcende femeile ca grup. Ea este paradigmatică pentru toate grupurile defavorizate şi tocmai de aceea este devalorizată ca importanţă, iar activităţile de îngrijire au status jos şi sunt prost plătite. Activităţile de îngrijire sunt tratate ca emoţionale, triviale, private. Ea defineşte grija ca tip de activitate care menţine, continuă şi reface „lumea" socială. Grija vizează şi relaţiile cu mediul, nu doar pe cele dintre oameni, ea depăşeşte relaţiile imediate şi directe şi implică atenţia pentru nevoile altora ca bază de acţiune, inclusiv politică. Eticile clasice au fost construite ţinând cont de agenţi autonomi, dar într-o bună parte a vieţii noastre, realitatea este dependenţa (copilărie, boală, bătrâneţe). Prin urmare, sfera publică nu poate ignora nici această realitate, nici dependenţa unor grupuri întregi de activitatea de îngrijire.

Etica grijii suscită obiecţii critice, inclusiv din perspectivă feministe : ea este considerată o întoarcere la valorile feminine clasice şi poate afecta concentrarea femeilor asupra drepturilor şi autoafirmării, dacă este luată ca „femeiască" şi tratată ca expresie a tendinţei femeilor

spre autosacrificiu. Există contexte în care a fost formulată o astfel de etică la nivel politic (în statele comuniste), dar într-un mod distorsionat : grija faţă de entităţi abstracte sau de entităţi colective : stat, partid, clasă, popor şi a împiedicat orice tendinţă spre o etică a drepturilor individuale (Miroiu, 1996).

➧ (vezi şi *Grija*, *Etici materne*)

Bibliografie

Gilligan, Carol, 1982, *In a Different Voice,* Harvard University Press : Cambridge Mass.
Gilligan, Carol, 1995, „Viziuni de maturitate", în Mihaela Miroiu (ed.), *Jumătatea anonimă*, Bucureşti : Ed. Şansa.
Miroiu, Mihaela, 1996, *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, Bucureşti : Ed. Alternative.
Tronto, Joan, 1993, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care,* New York : Routledge.

Mihaela Miroiu

ETICA SEXUALĂ

Într-un chestionar prezentat la o universitate americană, la întrebarea care viza enunţarea subiectelor morale cele mai presante, 9 din 12 răspunsuri au identificat subiectele de etică sexuală ca fiind cele mai importante (H. LaFollette, 1997 : 207). Evident, un asemenea exemplu dă seama de o situaţie particulară mai ales prin vârsta intervievaţilor. Chiar şi într-o măsură mult mai mică, etica sexuală rămâne o temă relevantă pentru spaţiul etic în general şi pentru cel al eticii de gen în special.

Dacă prin comportamentul sexual se poate produce din punct de vedere moral şi bine, şi rău, este evident necesară analiza condiţiilor care determină fie binele, fie răul. Aceste condiţii se concentrează în jurul întrebărilor *ce fel* de acte sexuale sunt moral permisibile şi *cine* este moral îndreptăţit să le aibă. Subsecvente acestor întrebări stau interogaţiile asupra *scopului* actului sexual şi asupra *virtuţilor etice* care ar trebui să însoţească viaţa sexuală.

În istoria creştinismului mai ales, la prima întrebare răspunsul cel mai frecvent a vizat chiar scopul sexualităţii. Considerată morală doar dacă asigură reproducerea, sexualitatea care căuta plăcerea rămânea în spaţiul păcatului. Evident, principala responsabilă în asigurarea reproducerii este considerată femeia şi tot ea devine vinovată

de exersarea sexualității doar ca plăcere. Astăzi, în comunitățile moderne, netradiționaliste, dihotomia reproducere/plăcere nu mai are pertinență pentru etica sexuală. În schimb, devin centrale subiecte ca cele legate de *consimțământul* reciproc, de *autonomia* și *dreptul de proprietate* asupra propriului corp.

Relativ la persoanele care se angajează într-o relație sexuală, temele cele mai discutate sunt cele privitoare la moralitatea actului sexual extraconjugal, la relația sexuală între parteneri de același sex, la sexul cu persoane care nu își pot exprima un acord informat.

Virtuțile cele mai des invocate în etica sexuală sunt cele de responsabilitate, echitate, probitate, integritate, toleranță, compasiune, delicatețe. Viciile frecvent acuzate sunt intimidarea, violența, șantajul, înșelăciunea, minciuna.

Punctul de vedere feminist subliniază faptul că modelul actual al relațiilor sexuale perpetuează modelul utilizării unei persoane de către o altă persoană, al exploatării femeii în beneficiul bărbaților.

◗ (vezi și *Eliberarea sexuală a femeilor*, *Păcatul originar*)

Bibliografie

Atkinson, R., *Sexual Morality*, 1965, Londra : Hutchinson.
Baker, R. și F. Elliston (eds.), 1984, *Philosophy of Sex*, New York : Buffalo.
Bellioth, R., 1993, *Good Sex. Perspectives on Sexual Ethics*, Lawrence : University Press of Kansas.
LaFollette, Hugh, 1997, *Ethics in Practice*, Oxford : Blackwell Publishers.
Solomon, R. și Higgins, K. (eds.), 1991, *The Philosophy of Love*, Lawrence : University Press of Kansas.
Vannoy, Russell, 1980, *Sex Without Love*, *A Philosophical Exploration*, New York, Buffalo : Prometheus.
Verene, D., (ed.), 1972, *Sexual Love and Western Morality,* New York : Harper & Row.

Gabriela Blebea Nicolae

ETICI GINOCENTRICE

Abordările ginocentrice ale eticilor sunt propuse de către feminismul radical. Ele sunt coerente cu ideea de separatism teoretic, cu refuzul radicalelor de a se așeza sub panopliile teoriilor făcute de către bărbați, asumându-și „păcatul neascultării tatălui", repetând actul nesupunerii ca gest constitutiv al existenței femeiești libere. Teoretizările feministelor radicale își asumă relativismul și perspectivismul. Ele

sunt elaborate relativ la o singură categorie, cea a femeilor. Convingerea radicalelor este aceea că eliberarea vine de acolo de unde vine și servitutea : din interior. Într-o bună măsură, propunerile radicalelor vizează o familie mai largă de abordare, cea a eticilor virtuții.

În *Pure Lust*, Mary Daly întreprinde o analiză a păcatelor femeiești și configurează o etică a virtuților femeiești. Din perspectiva propusă, păcatul capital al femeilor îl reprezintă lipsa stimei de sine. Acest păcat conduce femeile spre neajutorare și dependență de protector și adesea spre ură de sine pentru faptul de a fi femeie (unele feministe misogine consideră că termenul „femeie" are sens de „slugă"). Pentru a-și dobândi autenticitatea, femeile trebuie să întreprindă un demers meta-patriarhal și să înceapă prin întoarcerea la rădăcinile anterioare patriarhatului, adică la situația în care sacrul avea și imagine feminină. Autocreația devine datoria morală fundamentală, ea substituindu-se celei cultivate de către patriarhat : autosacrificiul. Demersul meta-patriarhal începe cu recunoașterea (pseudo)pasiunilor : 1. pasiunile artificiale : sentimentele negative de neîncredere, vină, frustrație, resentiment, ostilitate, resemnare, „împlinire" (induse prin complexul Eva-Pandora) ; 2. pasiuni conservate, diminuate, caracterizate prin „sindromul bonsai", teama femeilor de a se dezvolta, teama de non-conformism și 3. pasiuni autentice, cele ale „virginei" (femeii neatinse de legile patriarhale) : forța emoțională, curajul, independența, dinamismul, integritatea, vitalitatea, excelența, prudența (înțelepciunea practică), temperanța. Daly resemnifică sensurile acestor concepte, întorcându-se la rădăcinile lor etimologice.

Janice Raymond (1986) adaugă păcatelor femeiești asimilarea și victimizarea ca excese care întăresc dependența și produc fie renegări ale femeiescului, fie strategii ale văicărelii. Cu astfel de înclinații, femeile rămân „ființe ancilare". Aceste fenomene vin din hetero-realitatea socială și din impunerea modelului bărbătesc drept normă.

Sarah Lucia Hoagland (1990) analizează alte concepte necesare în configurarea teoriei morale radicale : neajutorarea (întărită de operarea permanentă cu ideea că bărbații sunt „atacatori" și că femeile au nevoie de protectori), altruismul (ca renunțarea la sine), autosacrificiul și vulnerabilitatea (ca receptivitate și empatie în raport cu altă femeie), Hoagland propune în locul conceptului de autonomie, central pentru eticile modernității, dar intens criticat prin caracterul său limitativ, pe cel de *autokenonie* (sine în comunitate), cu accent pe ambele relate : sine ca autointeres și relația cu ceilalți.

În comun, eticile ginocentrice poartă mesajul : „femeia din persoana ta este valoroasă" și, independent de limitele și criticile adresate mai ales aspectelor separatiste, ele reprezintă demersuri importante de înțelegere și depășire a cadrelor patriarhale ale moralei (ideea

autonomiei mai reduse a femeilor, dezvoltarea virtuților obedienței, lipsa de îndrăzneală în autodezvoltare și autoafirmare).

◗ (vezi și *Daly, Mary ; Feminismul radical*, *Patriarhat*)

Bibliografie

Daly, Mary, 1984, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy,* Boston : Beacon Press.
Raymond, Janice, 1986, *A Passion for Friends : Towards a Philosophy of Female Affection,* Boston : Beacon Press.
Hoagland, Sarah Lucia, 1990, *Lesbian Ethics. Towards a New Value*, Palo Alto, California.

Mihaela Miroiu

ETICI MATERNE

Eticile materne se încadrează în familia eticilor virtuții. Ele accentuează mai puțin pe aspectele normative („ce trebuie să fac") și mai mult pe modul în care trebuie să se dezvolte o persoană : „ce fel de persoană ar trebui să fiu". Sarah Ruddick este cea mai cunoscută teoreticiană a eticilor materne. Contribuții notabile în acest tip de abordare au mai avut Adienne Rich, și Virginia Held.

Termenul „matern" nu se referă strict la femei-mame, ci la orice persoană implicată în practici materne, indiferent de sexul acesteia. Instituția maternității în forma ei tradițională, este viciată de către organizarea patriarhală (A. Rich). Pentru a dezvolta practici materne morale, este necesară dezvoltarea virtuților materne (S. Ruddick). Aceste virtuți sunt : ocrotirea (necesară însăși supraviețuirii copiilor), umilința (evitarea excesului de dominare, a aroganței, dar și a servilismului), optimismul (ca atitudine constructivă care evită excesul educației pentru statutul de învingător, dar și ideea de victimism). Potrivit lui Ruddick, lipsa acestui tip de etică din afacerile publice ne explică o dată în plus nedreptatea, războaiele, dezastrele ecologice. Orice persoană nu este doar un individ sau o viață, ci și un „produs al practicilor materne". Războaiele înseamnă și distrugerea produsului acestor practici (întreaga investiție în ocrotire, îngrijire, educare).

Pacifismul nu este o trăsătură naturală a mamelor (ele putând să fie ideologizate să-și educe copiii spre sacrificii și războaie), ci al gândirii materne și al creșterii copiilor potrivit virtuților materne mai sus pomenite. Gândirea și practica maternă pot să fie îmbrățișate (și adesea sunt) și de către bărbați. Practica maternă are prea puțin

de-a face cu experiențele și de aceea și cu eticile de tip contractualist (V. Held, 1993), iar dacă bărbații contribuie la apariția unei vieți, ei trebuie să participe și la menținerea și dezvoltarea acesteia.

◗ (vezi și *Maternitate*, *Patriarhat*)

Bibliografie

Held, Virginia, 1993, *Feminist Morality,* Chicago : The University of Chicago Press.
Rich, Adrienne, 1976, *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution,* New York : Norton.
Ruddick, Sarah, 1992, „Maternal Thinking", în E. Frazer, J. Hornsby, S. Lovibond, (eds.), *Ethics. A Feminist Reader*, Oxford : Blackwell.

Mihaela Miroiu

EVA

Povestea „căderii omului" din Geneza 1-3, fundamentul tradiției iudeo-creștine, reprezintă drama ce urmează creației universului și relevă natura imperfectă a ființei umane. Începând cu această poveste, ideea „păcatului originar" și cea a „paradisului pierdut" a căderii universului, au devenit categorii ce încearcă să explice experiența umană a vieții în exil, ostracizarea în fața divinității. Comentatori ulteriori, printre care și Sf. Pavel, au generalizat păcatul Evei asupra caracterului femeii, justificând inegalitatea dintre femei și bărbați prin relația ierarhică dintre Adam și Eva.

Dacă citim povestea simbolic, ea devine un mit al nașterii conștiinței, care dramatizează momentul în care umanitatea capătă conștiință de sine ca ființă morală – prin „cunoașterea binelui și a răului" –, ca simbol povestea dramatizând o viziune tragică : apelul la un destin moral o dată cu pierderea de către ființa individuală a întregului originar. În termeni creștini, acesta este un mod simbolic de înțelegere a lui Hristos ca al doilea Adam, iar crucea răstignirii, făcută din copacul vieții, în completarea copacului cunoașterii.

Într-o interpretare literală a poveștii Genezei, întregul înțeles este schimbat : ea preia imagini-simboluri ale vieții – grădina, copacul vieții, actul nașterii, femeia, copacul – și le transformă în imagini ambivalente sau destructive care acționează împotriva omului. Șarpele, de pildă, a fost încă din epoca neolitică și până în Mesopotamia, Creta, Egipt sau Grecia, o imagine a puterii dinamice și transformatoare a zeiței sau zeului adorat. Mascul ori femelă, șarpele a fost

dintotdeauna o imagine a renașterii – lăsându-și pielea precum luna umbra – înfățișat în urcare pe copacul vieții ca o perpetuă moarte--renaștere dintr-o inepuizabilă sursă (Pagels, 1988). Ce se întâmplă așadar când înțelesul acestor imagini arhetipale este inversat? Imaginea și cuvântul, trăirea și interpretarea intră la un nivel foarte profund în totală disonanță.

Când Adam o numește pe femeie Eva – adică viață, pentru că ea era menită să fie „mamă a tuturor celor vii" (Geneza 3-4, 20), el invocă fără voie rolul străvechii Zeițe Mamă care se află în spatele Evei. Povestea coastei dătătoare de viață își are pe de altă parte originea într-un vechi mit Mesopotamian al zeiței Nin-ti, o zeitate a fertilității, al cărei nume înseamnă în același timp „Viață" și „Coastă", care plămădea oasele fătului în pântecul femeii *din coasta propriei lor mame.* Inversarea acestei imagini, cu Eva născută din coasta lui Adam, a alimentat de-a lungul secolelor descrierea Evei (și adesea a femeilor) drept „creație secundară" „substanță inferioară", nealcătuită după chipul Domnului – după cum bine fraza Milton în *Paradisul pierdut :* „El numai pentru Dumnezeu, Ea pentru Dumnezeul din El". Eva este de aceea mai puțin „divină" – mai puțin rațională, morală, mai instinctivă – și de aceea mai expusă păcatului : „poarta către Necuratul". Cum spunea Luther, „dacă șarpele l-ar fi ademenit pe Adam cel dintâi, victoria ar fi fost a lui Adam. El ar fi strivit șarpele cu piciorul și i-ar fi spus : «Taci !»".

Există două mituri ale creației omului în Geneză, scrise în momente diferite. În textele preoțești, Facerea 1-2, femeia și bărbatul sunt creați o dată, împreună, amândoi „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" : „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său ; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut ; a făcut bărbat și femeie" (*Facerea* 1.27). Textele preoțești se crede că au început a fi scrise în sec. 7 î.Hr. și apoi au fost rescrise dupa exilul babilonian în secolele 5-4 î.Hr. Cel de-al doilea mit al Creației este cel regăsit în textele iehovice, *Facerea* 3-4, în care este relatată alungarea din Grădinile Edenului. În această variantă, bărbatul este creat cel dintâi, și neavând nici „un ajutor potrivit pentru el" printre animale, Dumnezeu îi făurește o femeie din trupul bărbatului – femeie pe care bărbatul o va numi Eva. Textele iehovice, deși amplasate ca cea de-a doua variantă a *Genezei*, au fost probabil scrise cele dintâi, posibil cu circa 400 de ani înaintea celor preoțești, în jurul secolului 9 î.Hr. Unii comentatori, într-o încercare de a reconcilia teologiile celor două mituri, și-au creat propria femeie dintâi, Lilith, ale cărei independență și egalitate ofereau o explicație ambelor teologii.

Cu toate acestea, mulți teologi feminiști nu consideră că acest simbol poate fi înnoit în vreun fel care să le ajute pe femei ; Eva,

provocatoare și ademenitoare, pare a fi o imagine puternic fixată în psihicul masculin (Baring, 1993). Multe femei ar prefera să abandonăm figura mitologică a Evei care le-a încătușat pe femei într-un destin „biologic" pentru prea mult timp (Frye, 1982).

Acei feminiști care o revendică totuși pe Eva au în vedere o femeie dinamică și creativă, care a intuit cunoașterea și a fost nerăbdătoare s-o împărtășească. Neascultarea ei este privită pozitiv : nu a putut înțelege de ce nu putea avea dreptul la cunoaștere și prin urmare nu a putut fi restricționată de un Dumnezeu care îi pretindea ignoranța (Phillips, 1984).

⧫ (vezi și *Păcatul originar*, *Teologie feministă*)

Bibliografie

Baring, A., Cashford, J.1993, *The Mith of the Goddess : Evolution of an image,* Harmondsworth : Penguin.

Biblia, 1968, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București.

Frye, N., 1982, *The Great Code : The Bible and Literature*, NY and London : Harcourt.

Pagels, E., 1988, *Adam, Eve and the Serpent,* London, Weidenfeld & Nicolson, NY :Random House.

Phillips, J.A, 1984, *Eve : The History of an Idea*, San Francisco : Harper & Row.

Anca Jugaru

F

FAMILIA (MODELE)

Modelul tradiţional

Familia este o asociere naturală, are un caracter privat, fiind alcătuită dintr-un bărbat, o femeie şi copiii lor naturali.

În această familie soţul îşi exercită rolul asupra soţiei şi copiilor ; este responsabil pentru asigurarea mijloacelor economice necesare gospodăriei sale ; reprezintă familia la nivelul sferei publice. Mama / soţia răspunde de organizarea vieţii domestice, conduce gospodăria, îngrijeşte şi educă copiii.

Există o diviziune clară între domeniul privat al familiei, asociat naturii, şi sfera publică, a vieţii social-politice, reglementată în mod convenţional prin contractul social. De aici rezultă că legile reglementează sfera publică, iar reprezentantul gospodăriei în sfera publică este bărbatul. Legislaţia tradiţională privind căsătoria se întemeiază pe diviziunea sexuală a muncii în gospodărie şi societate.

Modelul contractualist

Punctul de pornire este individul autonom, stăpân pe sine şi legat de ceilalţi doar prin acorduri.

Căsătoria este un parteneriat încheiat conform voinţei părţilor. Soţii pot decide între ei modul de administrare a relaţiilor personale şi financiare în timpul căsătoriei şi în eventualitatea unui divorţ. Bazele căsătoriei, ale activităţii reproductive şi ale vieţii de familie devin nediferenţiate de acelea ale altor asocieri de tip civil sau economic. Statul nu se amestecă în încheierea contractelor.

Susţinătorii ordinii contractuale a vieţii de familie argumentează că aceasta este modalitatea prin care libertatea indivizilor este limitată doar de obligaţiile autoasumate.

Avantaje ale contractelor : manifestarea pluralismului şi a diversităţii în viaţa de familie ; contractul este privit ca o modalitate de detaşare

de stereotipurile de gen ; contractele ar putea facilita diverse căi de introducere a copiilor în familie, inclusiv a copiilor născuţi prin sarcini contractuale (*mama surogat*) ; permit cuplurilor de homosexuali şi lesbiene să devină părinţi, ca şi persoanelor singure.

Exemple : contractul de graviditate este o modalitate de a ilustra că a purta un copil în pântece şi a-l creşte reprezintă funcţii umane distincte, nu trebuie asumate în mod exclusiv de persoana care a dat naştere copilului.

Relaţiile umane sunt opţionale, selective şi susceptibile de a fi negociate şi tratate ca subiecte ale unor înţelegeri de tip contractual.

Teoriile bazate pe contract promovează libertăţile individuale, dar neglijează valorile sociale.

Rezerve : reglementările de tip contractual nu modifică mediul economic şi condiţiile sociale care creează relaţii de dominare şi subordonare între femei şi bărbaţi ; nu pot surprinde adecvat dependenţele care se stabilesc în cadrul relaţiilor umane.

Modelul comunitar

Familia este expresia relaţionărilor personale şi sociale mai ample decât cele individuale, nu se sprijină în primul rând pe înţelegeri contractuale şi acorduri.

Teoreticienii comunitarieni arată că nici o persoană nu devine autonomă fără a parcurge mai întâi o perioadă îndelungată de dependenţă. Personalităţile individuale sunt modelate de apartenenţa la anumite comunităţi etnice, regionale şi religioase ale căror valori pot fi diferite de cele ale societăţii predominante.

Jean Elshtain susţine că : familia constituie precondiţia oricărei forme de viaţă socială, iar un ideal specific al familiei este necesitatea de a crea o societate mai umană. Mariajul nu este şi nici nu a fost în primul rând o relaţie a doi oameni… ci posibilitatea perpetuării generaţiilor. Rolurile şi îndatoririle familiale sunt privite ca o sarcină de ordin politic ; apar probleme legate de formularea opţiunilor şi de valorile pe care acestea le implică.

Problema căsătoriilor între parteneri de acelaşi sex nu poate fi lăsată doar pe seama părţilor implicate, ci aparţinând domeniului decizional comunitar, în baza tradiţiilor şi a teoriilor normative asupra binelui sau a altor sisteme colective de judecată.

Teoriile comunitariene articulează valorile comune, dar păcătuiesc limitând libertăţile individuale şi pluralismul social.

Modelul bazat pe drepturi

Abordarea bazată pe drepturi a legislației familiale permite sublinierea importanței privatității familiei. Recunoaște natura politică și caracterul negociabil al normelor și valorilor sociale. Deoarece se ocupă de indivizi angajați în diferite relații, drepturile trebuie să țină cont de inegalitățile și dependențele existente în rândul membrilor familiei.

Drepturi specifice relațiilor de familie : dreptul la divorț, drepturile maternale și paternale, drepturile la custodie, vizite și întreținerea oferită copiilor se circumscriu dimensiunilor normative ale relațiilor familiale.

Există două poziții mai importante privind drepturile : prima concepe familia ca pe o entitate unitară, îndreptățită la a fi ocrotită de amestec sau de intervenție din parte statului ; a doua atribuie drepturile fiecărui individ care trebuie protejat de prejudiciile pe care statul le-ar putea aduce opțiunilor și comportamentelor sale intime. Conflictul care se conturează este între drepturile individului și cele ale familiei. De pildă, violența domestică face necesară intervenția statului pentru protejarea victimei. Dreptul la contracepție este un drept al cuplului, dar și al individului, chiar împotriva deciziilor partenerului său.

Drepturile articulează relațiile dintre oameni : fiecare libertate de acțiune a unui individ impune o constrângere, aceea de a fi respectată de către ceilalți.

Lucrarea lui John Rawls, *A Theory of Justice*, stă la baza teoriilor despre drepturile individuale.

Critica feministă afirmă că o teorie politică care neglijează relațiile de ocrotire și conexiunile dintre oameni nu poate trata în mod adecvat problemele cu care se confruntă familiile.

Teoriile fundamentate pe drepturi sunt limitate privind înțelegerea relațiilor, a precondițiilor, responsabilităților și consecințelor relațiilor interumane.

Modelul bazat pe drepturi și responsabilități relaționale

Individul este o entitate distinct individuală, dar și o persoană puternic implicată în relații de dependență, îngrijire și responsabilitate. (De exemplu, o femeie care acceptă să poarte o sarcină pentru altcineva trebuie percepută atât ca un agent responsabil, cât și ca o persoană care, în timpul sarcinii sale, a stabilit anumite relații cu copilul).

Familiile sunt asociații cu caracter privat și entități modelate de ordinea politică. De exemplu : respectarea gradelor de rudenie prohibite, adopțiile legale, care permit alcătuirea unei familii fără a avea neapărat descendență biologică ; măsura în care nelegitimitatea unui copil conduce la ignorarea legală a relațiilor părinte – copil.

Viețile oamenilor sunt concordante modelelor culturale.

Drepturile nu mai sunt privite ca aparținând indivizilor și fiind rezultatul auto-conservării, ci, mai degrabă, imaginând drepturile ca pe revendicări fundamentale, decurgând din relațiile umane de diferite grade de privatitate.

Drepturile și responsabilitățile relaționale ar remarca gama de responsabilități care decurg din relațiile umane, din interdependențe. Se pot evidenția influențele relațiilor față de viața personală a celor implicați, dimensiunea continuității relațiilor.

Relațiile din cadrul familiei se înscriu în contextul relațiilor de vecinătate, religioase, etnice etc. până la cercuri foarte largi de indivizi, incluzând chiar și pe cei ce stabilesc politica publică. De aici necesitatea de a stabili o relație între viața de familie și ordinea politică și economică.

O teorie a drepturilor și a responsabilităților relaționale va cuprinde nu numai libertățile individuale, ci și drepturile de a întemeia și menține asocieri private compatibile cu concepțiile publice asupra responsabilităților pe care acele asocieri le atrag după sine, subsumând conexiunile dintre familii și comunitatea lărgită (Martha Minow, Mary Lyndon Shanley, 2001 :141).

➧ (vezi și *Familia – perspective feministe*, *Maternitatea*)

Bibliografie

Becker, Gary S., 1981, *A Treatise on the Family*, Cambridge : Harvard University Press.

Elshtain, Jean Bethke, 1995, „Feminism, family and community”, în *Feminism and Community*, Penny Weiss și Marilyn Friedman (eds.), Philadelphia, Temple University Press.

Hearst, Alice, 1995, *Domesticating reason : Families and good citizens*, teză prezentată în cadrul Law and Society Association Conference, Tronto, Ontario.

Hunter, Nun, 1991, „Marriage, law, and gender : A feminist inquiry”, în *Law and Inegality,* 1, 1991.

Kymlicka, Will, 1991, *Rethinking the Family, Philosophy and Public Affairs*, 20 :1.

Minow, Martha, 1988, „We, the family : Constitutional rights and American families”, în David Thele (ed.), *The Constitution and American Life*, Ithaca : Cornell University Press, 1988.

Minow, Martha, 2001, Mary Lyndon Shanley, „Reconsiderarea conceptului de familie. Drepturi și responsabilități relaționale", în Mary Lyndon Shanley, Uma Narayan, *Reconstrucția teoriei politice*, Iași : Polirom.
Milton, C. Regan Jr., 1993, *Family Law and the Pursuit of Intimacy*, New York : New York University Press.
Moller Okin, Susan, 1989, *Justice, Gender and the Family*, New York : Basic Books.
Radin, Margaret J., 1987, *Market inalienability*, Harvard Law Review, 100 :8.
Sandel, Michael J., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambrige University Press.
Weisbrod, Carol, 1994, *The way we live now* : *A discussion of contracts and domestic relations*, Utah Law Review.
Weitzman, Leonore, 1994, *Marriage contracts*, California Law Review, 62.

Cristina Ştefan

FAMILIA MONOPARENTALĂ

Familia monoparentală este un tip de familie format dintr-un părinte și copilul sau copiii săi ; grup de persoane aflate în relație de rudenie, rezultată prin filiație directă sau adopție. Adesea este abordată ca o abatere de la familia nucleară, formată din soț, soție și copiii lor minori.

Căsătoria nu mai reprezintă modalitatea unică de constituire legală a familiei, ci doar un prim element dintr-un conglomerat cauzal : căsătoria urmată de divorț, separare sau deces. Familia monoparentală poate rezulta și din asumarea copiilor în afara căsătoriei.

În comparație cu familia tradițională, care îndeplinea mai multe funcții cu impact pozitiv asupra societății (funcția de reproducere ; de socializare a copiilor ; de îngrijire, protecție, mediu securizant și climat afectiv suportiv ; conferire de status ; reglementare a comportamentelor sexuale) (Mihăilescu, 1993 :242), familia monoparentală este un efect al funcției reproductive, se regăsește privind socializarea copiilor, oferă îngrijire și protecție membrilor ei, un climat de strânsă afectivitate, dar este deficitară sub aspectul realizării mediului securizant și în modul de conferire a statusului. Nu îndeplinește funcția de reglementare a comportamentelor sexuale. Părintele singur (fără partener în cadrul familiei) caută relații afective și sexuale în afara familiei.

În analizele referioare la familia monoparentală, un accent deosebit este pus pe consecințele asupra evoluției copiilor : stare de sănătate, succes sau eșec școlar, abandon școlar, devianță, stabilitate în familiile pe care le formează. Mult mai puțin au fost studiate efectele asupra

adulților, puși în situația de a îndeplini un cumul de roluri atât în plan public, cât și privat (părintele unic – adesea muncește mai mult pentru a susține economic familia ; rezolvă mai greu și în timp mai îndelungat treburile administrativ-gospodărești, este solicitat mai mult în sprijinirea copiilor etc.).

Transmiterea moștenirii în cadrul familiei (proprietate, nume, status) se realizează fie matriliniar (pe linia mamei), fie patriliniar (pe linia tatălui), fie biliniar (pe linie maternă și paternă). În cazul existenței căsătoriei între părinți, atunci, în cele mai multe situații, numele purtat de copii este cel al tatălui.

În modul de manifestare a autorității, față de maniera tradițională, în care autoritatea putea fi deținută de bărbatul cel mai în vârstă sau de soț (în patriarhat), de femeia cea mai în vârstă sau de soție (în matriarhat), în cazul familiei monoparentale autoritatea este exercitată de părintele unic, susținător al familiei. Din acest punct de vedere, familia monoparentală se apropie de modelul de autoritate specific secolului XX, când autoritatea era deținută de persoana care aducea venit. Autoritatea se dobândea diferențiat pentru sfera publică, majoritatea deciziilor fiind luate de aducătorul de venit, și pentru sfera privată, unde hotărârile erau luate de cel/cea care desfășura preponderent munca domestică, se ocupa de creșterea și educarea copiilor. Autoritatea, în cadrul familiei monoparentale comportă tendințe contradictorii : o supralicitare a părintelui singur, dar și momente de criză atunci când acesta nu mai face față solicitărilor.

Familia poate fi abordată ca o instituție socială, care se află în legături cu alte instituții, inclusiv cu instituțiile statului. Raporturile de acest tip sunt satisfăcute preponderent de părintele singur.

O altă perspectivă prezintă familia ca o unitate socio-afectivă (I. Mihăilescu, 1993 : 240), dar și un grup în care au loc tensiuni și conflicte. Violența familială se manifestă, în cazul familiei monoparentale, ca un abuz fizic sau psihic la care este supus un membru al familiei de către un altul, cel mai frecvent din parte părintelui față de copil. Părinții violenți își proiectează asupra copiilor propriile frustrări și tensiuni, răspund cu agresivitate unui mediu ostil.

Ca tendințe în dinamica familiei, se pot observa creșteri ale vârstei medii la care oamenii se căsătoresc, a vârstei la care au copiii, o creștere a divorțialității și o creștere a ponderii nașterilor în afara căsătoriei legale. Scade rata natalității și a numărului mediu de copii.

În acest context, în a doua jumătate a secolului trecut, numărul familiilor monoparentale a început să crească, pe fondul destructurării modelului tradițional de familie, al apariției formelor alternative de familie. În momentul de față, se acreditează chiar posibilitatea unei crize a familiei.

România prezintă un tablou aparte, cu o rată înaltă a căsătoriilor, cu o divorțialitate scăzută. Fenomenul mai frecvent, care conduce la familia monoparentală este separarea, fapt mai greu de surprins în studiile sociologice. De asemenea, numărul mare de copii în afara căsătoriei explică existența acestui tip de familie.

În România numărul familiilor monoparentale nu este cunoscut cu exactitate. Studii indirecte, pornind de la datele recensământului din 1992, estimează la 9,7% procentul familiilor monoparentale (G. Ghebrea, S. Stroie, *Calitatea vieții*, nr. 1-2/1995 : 51.).

Tipologia familiilor monoparentale

Luând drept criteriu numărul persoanelor care constituie familia, aceasta poate fi o familie monoparentală binară (doi membri), terțiară (trei membri) ș.a.m.d.

După calitatea și permanența interacțiunilor, pot fi : familii monoparentale *camuflate,* în cadrul legal al familiei nucleare, când unul dintre părinți, deși prezent în cadrul familiei, nu interacționează sub aspect psihologic decât în mică măsură cu ceilalți membri ; familii monoparentale în care legăturile sunt păstrate numai cu copiii, părinții evitând relațiile dintre ei (cum este cazul cuplurilor care s-au despărțit, au divorțat, dar își manifestă grija față de copiii comuni) ; familii monoparentale prin absența fizică a unuia dintre părinți, care este pentru o perioadă lungă de timp plecat din localitate, spitalizat, deținut etc. ; familia monoparentală datorată decesului unuia dintre părinți ; familia monoparentală propriu-zisă, rezultată în urma divorțului. În cazul în care părinții nu au o relație legalizată, apare familia monoparentală, formată din copil și părintele său necăsătorit. Un tip aparte de familie monoparentală este rezultată din părinte și copilul său adoptat.

Bibliografie

Gongla, P., Thompson, E., 1985, „Single Parent Families : In The Mainstream Of American Society", în E. Macklein, R Rubin (eds.), *Contemporary Families and Alternative Lifestyles*, Beverly Hills, CA : Sage Publications.

Gherbea, G., Stroie S., *Calitatea vieții*, nr. 1-2/ 1995.

Mihăilescu, Ioan, 1993, *Dicționar de sociologie*, Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu (coord.), București : Ed. Babel.

Ștefan, Cristina, 1999, *Datoria de existență. Aspecte privind maternitatea*, București : Ed. Arefeană.

Cristina Ștefan

FAMILIA – PERSPECTIVE FEMINISTE ASUPRA FAMILIEI

Analizele feministe au dus la schimbarea înțelegerii conceptului tradițional de familie și au permis existența unor „modele de familie" alternative în lumea contemporană. Pentru feminismul actual, departe de a fi o simplă asociere naturală cu un caracter privat (și care este alcătuită dintr-un bărbat, o femeie și copiii lor naturali) „familia" trebuie înțeleasă mai ales ca o abstracție, un construct social genizat prin care bărbații își pot exercita hegemonia asupra femeilor. Pentru feminism, relația femei – familie este fundamental una dilematică, pentru că vizează existența unui dezechilibru între „Sine" și „Altul" – aceasta este tensiunea dintre satisfacerea propriilor nevoi ale femeilor *vs* satisfacerea nevoilor celorlalți membri ai familiei față de care ele trebuie să se comporte genizat (adică să aibă grijă în mod „natural"). Dintr-o perspectivă feministă, „familia", așa cum este ea înțeleasă în mod tradițional, este de fapt o „arenă" unde se manifestă tensiunile și relațiile de dominație între genuri – studiile de gen fiind interesate de identificarea modalităților prin care femeile pot rezista și/sau face față dominației masculine la nivel intra-familial, de mecanismele de reproducere a patriarhatului prin intermediul acestei puternice instituții socializatoare. Toate structurile tradiționale de familie sunt sisteme de putere și autoritate în dublu sens : bărbații își exercită autoritatea asupra femeilor, dar și femeile sunt socializate pentru a fi purtătoare (sau chiar apărătoare) ale acestui tip de autoritate.

Punctul de plecare al perspectivelor feministe asupra familiei îl constituie provocarea adresată abordărilor „ortodoxe" (tradiționale) ale „familiei" – în special paradigmei funcționaliste dominante în științele sociale până în anii '60 în spațiul academic. Conform teoriei funcționaliste clasice, familia este o asociere naturală cu un caracter privat, fiind alcătuită dintr-un bărbat, o femeie și copiii lor naturali, o structură (socială) în care fiecare element (membru al familiei) deține în mod natural o serie de roluri și intră în relații de „ordine" (subordonare, supraordonare sau egalitate) cu alte elemente. Astfel, în acest „model" de familie, bărbatul exercită rolul de soț și tată, este recunoscut drept autoritatea centrală în raport cu ceilalți membri ai familiei și deține controlul asupra modului în care se realizează alocarea resurselor în interiorul și exteriorul familiei. Femeii îi sunt atribuite în mod natural două roluri sociale fundamentale – de mamă și soție – și ea este în mod natural și social subordonată soțului la nivelul relațiilor decizionale intra-familiale ; acționează nu atât în exteriorul cât mai ales în interiorul relațiilor din familie – ea nu

„concurează" cu bărbatul în cadrul sferei publice. Cu alte cuvinte, pentru abordarea clasică-funcţionalistă a familiei –unde importante sunt noţiunile de echilibru şi stabilitate a sistemului – societatea se bazează pe o discriminare de gen fundamentală, dar care este funcţională. Feminismul atacă această imagine „normală" a subordonării şi oprimării femeii în familia patriarhală. Analizele realizate dintr-o perspectivă sensibilă la gen arată că biologia distinctă a femeilor (naşterea şi creşterea copiilor) le face într-adevăr diferite pe femei dar că în plan social această realitate este modificată prin intermediul schemelor şi rolurilor de gen într-o caracteristică limitativă funcţional pentru femei (pentru a legitima „asecendentul" masculin şi a împiedica accesul femeilor la sfera publică).

Abordările de gen ale „familiei" au variat în funcţie de fundalul general-teoretic în care au fost realizate astfel încât nu se poate oferi o definiţie feministă unitară a „familiei", ci concepţii concurente asupra acestui termen :

1. Pentru feminismul liberal, familia tradiţională (mai exact familia „tip" pentru clasa medie americană) se constituie în principalul obstacol pentru manifestarea egalităţii de gen reale a femeilor (limitările manifestându-se mai ales în ceea ce priveşte socializarea de gen, reproducerea, îngrijirea copiilor şi munca domestică). Cultul „adevăratei feminităţi" apărat în mod patriarhal este legat de ideologia masculină şi este folosit de bărbaţi pentru a limita accesul femeilor în sfera publică. Tocmai pentru că ajung ca în cadrul familiei să sufere de o „problemă care nu are un nume" (B. Friedan) ele trebuie să fie încurajate să participe la sfera publică, să intre în competiţie cu bărbaţii pe piaţa muncii, în politică sau în cadrul căsătoriei.
2. Feminismul socialist pleacă de la considerarea familiei în principal de-a lungul dimensiunii sale economice – pentru feministele socialiste „familia" este o „unitate economică" în care există o structură clară decizională şi mecanisme diferenţiate sexual pentru alocarea resurselor. Relaţia bidirecţională între „familia tradiţională" şi „patriarhat", spun feministele socialiste, stă la baza reproducerii şi menţinerii sistemului capitalist – cu alte cuvinte femeia este dublu „oprimată" social : de sistemul socio-economic şi politic general şi de familia din care face parte. Mai mult, feminismul socialist consideră că inegalitatea fundamentală dintre bărbaţi şi femei din cadrul familiei nu s-a echilibrat prin simplul acces al femeilor la munca salariată. Analizele realizate din această perspectivă (V. Beechey) demonstrează astfel că participarea femeilor la forţa de muncă salarizată poate să amplifice conflictele de gen asupra

modalităţilor practice de redistribuire a resurselor (financiare, afective, temporale etc.) din cadrul familiei-de unde necesitatea unui intervenţionism extern (cel mai adesea statal) pentru obţinerea egalităţii de gen reale.
3. Spre deosebire de socialism şi liberalism, feminismul radical este interesat să identifice mecanismele de constituire şi perpetuare a „patriarhatului" prin intermediul familiei. Conform acestui tip de feminism, munca reproductivă a femeilor (naşterea şi îngrijirea copilului) se constituie în principala modalitate de oprimare intra-familială a femeilor. Familia tradiţională, aşa cum este ea existentă în mod real, reprezintă chiar „esenţa" patriarhatului şi implicit a heterosexismului plus sexismului în relaţiile dintre genuri. Având ca teză principală ideea conform căreia : „Personalul este politic" – feminismul radical a considerat că oprimarea femeilor de către bărbaţi se realizează prin intermediul sexualităţii – naşterea copiilor în familia patriarhală heterosexuală devine astfel o sursă de oprimare de gen.
4. Feminismul post-modernist şi post-structuralist ajunge până la relativizarea noţiunii de „familie", sugerând că acest termen nu ar desemna în mod necesar şi exclusiv esenţa „patriarhatului" (şi deci a oprimării femeii – fapt luat ca fundamental de orientările feministe anterioare), ci şi un „loc de rezidenţă" care permite balansul continuu inter-extern în constituirea identităţii de gen.

Spre deosebire de abordările tradiţionale – în care esenţiale erau noţiunile de „rol", „status" şi normativitate intra-familială – perspectivele sensibile la gen termenii pun deci accentul pe conceptele de „putere", „dominaţie", experienţă cotidiană diferită (în funcţie de gen), „diversitate" – intra-rasială, inter-etnică, religioasă – pentru definirea tipurilor specifice de „familie". Elementul nou adus de feminism a fost un accent mai mare pus pe evidenţierea „variaţiilor" tipurilor reale de familie, pe contextualizarea acestui termen şi interesul faţă de aspecte „invizibile" anterior (violenţa domestică, inegalitatea de şanse a femeilor, munca domestică, puterea intra-familială etc).

⧫ (vezi şi *Familia*, *Gospodăria*, *Munca domestică*, *Violenţa domestică*)

Bibliografie

Code, L. (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, London and New York : Routledge.

Kramarae, Ch., Sinder, D. (eds.), 2000, *Routledge International Encyclopedia of Women*, New York and London : Routledge.

Moller Okin, S., 1989, *Justice, Gender and the Family*, New York : Basic Books.
Macklein, E., Rubin, R. (eds.), 1985, *Contemporary Families and Alternative Lifestyles*, Bevery Hills, California : Sage Publications.
Zamfir, C., Vlăsceanu, L. (coord.), 1993, *Dicţionar de Sociologie,* Bucureşti : Ed. Babel.

Valentina Marinescu

FAVORIZAREA STRUCTURALĂ A BĂRBAŢILOR ÎN ECONOMIE

Fenomenul favorizării structurale a bărbaţilor în economie se referă, în mare, la caracterul părtinitor al structurilor şi majorităţii politicilor economice adoptate într-o ţară. Acest caracter părtinitor operează în favoarea genului masculin şi împotriva genului feminin. Ceea ce nu înseamnă că toţi bărbaţii acţionează în domeniul economic împotriva femeilor sau că în genere acţionează în acest sens în mod deliberat. Nici nu înseamnă că femeile sunt conştiente de existenţa acestui fenomen, întrucât acesta este prezent şi în absenţa conştientizării lui.

Fenomenul nu este caracteristic doar României, ci are o manifestare cvasi-globală. Diferenţele dintre ţări din acest punct de vedere se măsoară mai curând în gradul de conştientizare a fenomenului şi în măsura în care există voinţa politică de a corecta deficienţele existente prin diverse politici specifice – deficienţe care indică un dezechilibru fundamental în relaţiile de gen.

Favorizarea structurală a bărbaţilor în economie (FSBE) se manifestă la cel puţin trei niveluri :

(1) al atitudinilor şi acţiunilor cotidiene ;
(2) al teoretizărilor în domeniul economic ;
(3) al politicilor publice.

La nivelul atitudinilor şi acţiunilor cotidiene, cel mai elocvent exemplu de manifestare a FSBE este prezenţa unor atitudini părtinitoare în familie, derivate din subestimarea contribuţiei femeilor la venitul familial, întrucât femeile fac, în genere, majoritatea serviciilor casnice neplătite (îngrijire copii, vârstnici, a rudelor, curăţenie, spălat, călcat, gătit etc). Consecinţele sunt : o percepţie neadecvată, în genere, a membrilor unui cuplu privind contribuţia fiecăruia la venitul familiei şi, de asemenea, o percepţie distorsionată privind distribuţia veniturilor în familie. Cercetătorii au remarcat, de pildă, că femeile tind să

cheltuiască în primul rând spre beneficiul familiei şi abia în ultimă instanţă pentru ele înseşi. De asemenea, în măsura în care persistă percepţia că fiii sunt mai importanţi decât fiicele, în situaţii de foamete, fiii sunt salvaţi cei dintâi şi abia în al doilea rând fiicele. În România preponderent rurală antebelică fii erau cei trimişi la şcoală, la educaţie, fetele fiind destinate mariajului şi lucrului în casă.

La al doilea nivel, cel al teoretizărilor economice, FSBE este şi mai puţin vizibil, întrucât economiştii folosesc un limbaj aparent neutru. Totuşi, majoritatea modelelor economice tratează munca, la fel şi pământul, drept un factor de producţie neprodus. Ele conţin presupoziţia ascunsă că timpul şi efortul necesare pentru reproducerea forţei de muncă sunt disponibile gratuit, ca şi cum ar fi o resursă naturală care se oferă spre exploatare. Aceste modele economice presupun ca fiind gratuite timpul alocat şi eforturile de creştere a copiilor, de educare a lor în familie (în mare măsură preluate de mame, prin tradiţie), până la vârsta maturităţii când intră pe piaţa muncii.

FSBE la nivelul politicilor publice, al treilea nivel despre care vorbeam mai sus, este susţinută de manifestarea fenomenului la cele două niveluri despre care vorbeam. Un exemplu : reformele rurale în China anilor ’80 nu iau în considerare dimensiunea de gen. În China persistă mentalitatea feudală conform căreia fiii sunt indispensabili pentru bunăstarea familiilor ţărăneşti. Familiile alocă resurse prioritar şi preponderent pentru educarea fiilor, întrucât presupune că de bunăstarea acestora va depinde îngrijirea proprietăţii şi a lor înşile la bătrâneţe. Reformele chineze centrate pe familie (şi nu pe colectivitate ca până înaintea reformelor) întăresc şi perpetuează mentalitatea că doar fiii sunt cei care pot contribui la bunăstarea părinţilor la bătrâneţe, scăzând drastic şansele fetelor de a se afirma drept susţinători materiali. Este un cerc vicios la continuitatea căruia reformele adoptate în anii ’80 au contribuit din plin prin neglijarea dimensiunii de gen şi de echilibru al relaţiilor de gen.

În ţările occidentale, femeile erau cvasiinvizibile pentru creatorii de politici publice până la sfârşitul anilor ’70. Creatorii de politici publice considerau femeile ca fiind dependente de bărbaţi, se considera că de resursele alocate pentru bărbaţi vor beneficia în mod egal şi femeile (soţiile) şi copiii. Spre sfârşitul anilor ’70 femeile din aceste ţări au devenit mai curând beneficiare de asistenţă socială, fără a fi considerate agente producătoare sau agente ale dezvoltării. Abia în anii ’80 au fost reconsiderate aceste politici, astfel încât politicile adoptate au luat în considerare femeile ca agenţi ai dezvoltării sociale (doar), ale căror grijă şi ocrotire pot substitui cheltuielile pentru

sănătate, educație și servicii sociale. Cu puține excepții, interesele femeilor sunt marginalizate în formularea și implementarea politicilor economice. Desigur, **situația în România** a avut o evoluție diferită față de cea a politicilor publice din țările occidentale, în sensul următor. În perioada numită „comunistă", dreptul și obligația de a munci erau egal împărtășite de femei și bărbați. Nu același lucru se poate spune despre „obligațiile" tradiționale ale femeilor de a se ocupa de treburile casnice. Dubla zi de muncă a femeilor (la serviciu și acasă) nu a reprezentat temeiul vreunei politici publice adoptate de PCR. Aceste sarcini casnice erau ascunse, presupuse și tacit acceptate de toată lumea. După 1989, dreptul și obligația de a munci au dispărut, dar au apărut fenomene de trecere în șomaj cu prioritate a femeilor, de sărăcire cu precădere a femeilor (cercetările arată chiar un fenomen de „feminizare a sărăciei"). S-au diminuat drastic facilitățile oferite de stat pentru creșterea copiilor (creșe acceptabile calitativ și financiar), precum și sumele acordate de stat pentru fiecare copil. Statul asistențial a dispărut, astfel că femeile nu au mai fost considerate implicit nici măcar agenți ai dezvoltării sociale.

FSBE a dobândit dimensiuni noi în România în condițiile crizei la nivel macroeconomic. Multe țări au trecut prin acest tip de criză în anii '80 (țări din Asia, Africa, America Latină sau Caraibe), caracterizate prin mari deficite în balanța de plăți, mari rate ale inflației, rate scăzute sau negative de creștere economică. Aceste țări, ca de altfel și România, au trebuit să facă apel la Fondul Monetar Internațional pentru asistență. În schimbul acestei asistențe, România a trebuit să adopte programe de stabilizare economică și ajustare structurală. Aceste programe presupun, printre altele, stimularea exporturilor de produse comercializabile și o mutare a resurselor dinspre producerea de necomercializabile spre producerea de comercializabile. Printre altele, aceasta înseamnă și reducerea cheltuielilor publice cu educația și sănătatea. Serviciile de educație, îngrijire sunt tot mai mult preluate în domeniul privat, al familiei și transferat implicit celor care se oferă să se ocupe în mod gratuit de aceste activități. Desigur că fenomenul este mult mai complex, iar macrostabilizarea economică și programele adoptate au multe alte consecințe. Totuși, referirea de mai sus este semnificativă pentru acentuarea fenomenului de favorizare structurală a bărbaților în economia românească.

Bibliografie

Elson, Diane, 1999, „Labour Markets as Gendered Institutions : Equality, Efficiency and Empowerment Issues", în *World Development on Promoting Women's Employment*, Manchester, Genecon Unit, Graduate School of Social Sciences, University of Manchester.

Humphries, Jane, Rubery, Jill, 1995, *The Economics of Equal Opportunities*, Manchester : EOC. Raport OCDE privind România, 1999.
Sen, Amartya, 1990, „Gender and Cooperative Conflicts", în *Persistent Inequalities. Women and World Development* (ed. Irene Tinker), NY, Oxford, OUP.
Tinker, Irene (ed.), 1990, *Persistent Inequalities. Women and World Development*. New York, Oxford : OUP.
Walsh, Mary Roth (ed.), 1997, *Women, Men, and Gender*, New Haven & London, Yale University Press.

Liliana Popescu

FEMEILE ȘI NOUL TESTAMENT

Cele mai vechi scrieri creștine, epistolele pauline din anii '50 se adresează în egală măsură femeilor și bărbaților, adresând vorbe de laudă unor femei renumite. De pildă, în Romanii 16, Pavel face referiri la Fivi (Phoebe), „diaconiță a Bisericii", care trebuie primită „în Domnul într-un chip vrednic de sfinți", la Priscila, „tovarășa de lucru a lui Pavel, de lucru în Hristos Iisus", Junia (adesea considerată bărbat) cea „cu vază între apostoli", apoi de Maria, Trifenia, Trifosa și Persida, „prea iubite", „care s-au ostenit mult pentru Domnul". În *Filipeni* 4, îndeamnă pe Evodia și pe Sintichia „să fie cu un gând în Domnul". Cu toate acestea, este discutabil în ce măsură Pavel face diferența între femei și bărbați ca receptori ai vorbelor sale.

În *Galateni* 3.26-28, Paul citează ceea ce reprezenta esența confesiunii botezului pre-paulin, „căci toți sunteți fii ai lui Dumnezeu, prin credința în Hristos Iisus. Toți cari ați fost botezați în Hristos, v-ați îmbrăcat în Hristos. Nu mai este nici Iudeu, nici Grec ; nu mai este nici rob nici slobod ; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toți sunteți una în Hristos Iisus" (Biblia, 1968). Fraza conține referiri la *Geneza* 1.27 și ilustrează învățatura lui Pavel asupra noii ordini întru Hristos, care este o transformare a ordinii creației ; căsătoria patriarhală și relațiile sexuale între femei și bărbați nu mai sunt părți constitutive ale noii comunități în Hristos, în care femeile sunt membre indiferent de capacitățile lor procreative sau de rolurile lor sociale (Schuessler Fiorenza, 1983 : 211). Mai radicală chiar, este contestarea directă a ierarhiei sociale și a drepturilor de *paterfamilias* prin sfaturile pe care Pavel le dă femeilor creștine de a rămâne nemăritate – ceea ce ar fi produs conflicte în comunitatea creștină în interacțiunea ei cu societatea. Validitatea și, în cazul Sf. Pavel, preferința pentru celibat par să fi fost una din învățăturile lui Iisus cu implicații particulare pentru femei.

Învățăturile pauline asupra felului în care femeile se roagă și propovăduiesc în spațiul public, regăsite în 1 *Corinteni*, 11 :2-16, se bazează tocmai pe premiza că femeile în aceeași măsură ca și bărbații au libertatea și autoritatea să facă aceasta. Grija și rațiunea ca femeile să-și acopere capul când practică asta sunt cel puțin curioase, derivând mai ales din *Geneza* 1.27-28 ebraică, care neagă faptul că femeile ar reflecta „gloria" lui Dumnezeu. Este posibil ca „învălirea capului" să nu se refere strict literal la purtarea vălului pe cap, ci mai curând la ridicarea părului – probabil că își purtau părul despletit ca un semn al libertății noi, escatologice, conform 1 *Corinteni*, 11 :15 : „pe când pentru o femeie este o podoabă să poarte părul lung ? Pentrucă părul i-a fost dat ca învălitoare a capului". Deși Pavel declară această diferență între femei și bărbați în timpul rugăciunii, tot el numește această „învălire" „un semn al stăpânirii ei" (1 *Corinteni*, 11 :10, Biblia, 1968) : „De aceea femeia, din pricina îngerilor, trebuie să aibă pe cap un semn al stăpânirii ei" ; traduceri și tălmăciri succesive au transformat această „stăpânire" – autoritate în „învălire" – văl, generând interpretări posibil eronate ale acestei practici ca o dovadă a subordonării, și nu a autorității. În consonanță cu această învățătură asupra autorității femeii, 1 *Corinteni*, 14 :33-36 nu poate însemna că femeile (sau chiar nevestele, cuvântul grecesc fiind același) trebuie să fie tăcute în orice comunitate religioasă ; mai curând sunt circumstanțe nu pe deplin detaliate aici, în care femeilor măritate li se cerea să nu-și provoace bărbații în timpul slujbei religioase publice, așa cum de altfel se cerea tuturor „vorbitorilor în limbă" – „tălmacilor", femei ori bărbați deopotrivă, să tacă : „Dacă nu este cine să tălmăcească, să tacă în Biserică, și să-și vorbească numai lui însuși și lui Dumnezeu."

Scrisorile pauline cele mai puțin certe, *Colosenii* și *Efesenii* stabilesc „codul casnic", desprins cu câteva modificări din sursele elenistice ale vremii ; tiparul patriarhal greco-roman al relațiilor maritale este astfel adoptat ca parte a eticii sociale „creștine", codul din Efeseni teologizând în fapt structurile sociale ale dominării.

Impactul învățăturilor lui Iisus asupra femeilor și rolul pe care l-au avut acestea pe tot parcursul propăvăduirilor lui sunt mediate prin evanghelii, care înregistrează și interpretează evenimentele din jurul anilor 30 d.Hr. De la *Evanghelia lui Marcu* din anii '60 d.Hr. la *Evanghelia lui Ioan* de la sfârșitul aceluiași secol, evanhgheliștii scriau pentru comunitățile lor, iar relatările lor reflectă probabil viața și învățăturile femeilor și bărbaților acelor congregații. *Evanghelia lui Marcu* consemnează astfel despre vindecarea unei femei prin credința sa (5.24-34), despre pilda de ofrandă și credință a unei văduve sărace (12.41-44), precum și despre femeia care a uns trupul

lui Iisus cu untdelemn și mir ca pentru îngropare, despre care Iisus spune „...oriunde va fi propavăduită Evanghelia aceasta, în toată lumea se va istorisi și ce a făcut femeia aceasta, spre pomenirea ei" (14.8-9) (Biblia, 1968). În povestirea patimilor și a Învierii, *Evanghelia lui Marcu* se concentrează în special pe femei dintre discipoli. Sunt numite trei femei, Maria Magdalena, Salomea și Maria lui Iosif, care împreună cu „multe alte femei" și nu bărbați discipoli, sunt martorele morții lui Iisus ; ele erau femeile „de bine", binefăcătoarele lui Iisus în Caana Galileii și „obișnuiau să-l urmeze" ; două dintre aceste femei sunt de față la înmormântărea lui Hristos, și toate trei, mai apoi, văd mormântul gol și sunt martorele învierii. Faptul că numele lor sunt menționate în mod repetat în aceste scrieri este posibil să se datoreze autenticității mărturiei lor în acel moment crucial al tradiției milenare, probând astfel dovada injustei excluderi ulterioare a femeilor din viața și instituțiile publice.

Evanghelia după Luca se oprește cu și mai mult interes asupra faptelor femeilor, ceea ce este consonant cu înțelegerea de către evanghelist a adevărului că eliberarea celor săraci și oprimați era un obiectiv central al propovăduirilor lui Iisus și a discipolilor săi (*Luca* 4.16-19, Biblia, 1968). De aici o frecventă referire la văduve, ca grup de femei în mod particular dezavantajate, cât și o aparentă structurare a materialului astfel încât paralelele bărbat – femeie să apară în perechi de parabole (*Luca* 13-18-21, 15.4-10) și în alte pasaje ale evangheliei, cum ar fi profețiile lui Simeon și Ana (*Luca* 2.25-38, *Biblia*, 1968).

În fine, *Evanghelia după Ioan* se concentrează în mod special pe indivizi, persoane adesea numite, printre care femei ale căror vorbe și fapte sugerează că în cadrul comunității din vremea lui Ioan femeile nu erau cu nimic mai prejos sau mai puțin apreciate decât bărbații, cel puțin în discipolat. Prin cuvântul femeii samaritene care susține o dispută teologică cu Iisus, un întreg oraș este convertit la credință (*Ioan* 4.7-42). Confesiunea lui Petru în *Matei* 16.16, care-l face să fie denumit „piatra" pe care se va pune temelia Bisericii creștine, apare la Ioan ca rostită de gura Martei. În 20.14, nu Petru, ci Maria Magdalena este cea dintâi ce aduce vestea Învierii – devenind apostol între apostoli.

Ultimele două dintre cele patru evanghelii sunt cele care ne furnizează material abundent și în aceeași măsură o perspectivă pozitivă asupra discipolatului femeilor ; ceea ce poate reflecta o trăsătură caracteristică a autorilor sau comunităților în care aceștia trăiau, dar poate semnala și faptul că, dacă la începuturile instaurării noii ordini creștine transformatoare, locul femeilor trebuia doar menținut

prin practicile și învățăturile lui Iisus, către sfârșitul primului secol de creștinism acest loc trebuia reafirmat, demonstrat și chiar apărat – probabil în fața unor forme de rezistență.

Diferitele învățături propovăduite în diversele părți ale Noului Testament divid și pe comentatori astfel : există cei care, precum Witherington (1990), văd ordinea creștină ca pe un patriarhat parțial modificat, un patriarhat al responsabilităților mai curând decât al drepturilor, în care „obligația" în cadrul tensiunii libertate/obligativitate este caracterizată prin inegalități patriarhale ; după cum există alții care, precum Fiorenza Schuessler (1994), notează un radicalism în egalitatea și reciprocitatea mișcării creștine timpurii, care a suferit rapide modificări și patriarhalizări.

◗ (vezi și *Eva*, *Femeile și Vechiul Testament*, *Teologie feministă*)

Bibliografie

Biblia, 1968, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti.
Moltmann-Wendel, E., 1982, *The Women around Jesus*, London : SCM Press, New York : Crossroad.
Fiorenza, S.E., 1994, *Searching the Scriptures. I. A Feminist Introduction*, London : SCM Press.
Witherington, B., 1990, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge : University Press.

Anca Jugaru

FEMEILE ȘI VECHIUL TESTAMENT

Colecția de scrieri cunoscută sub numele de Vechiul Testament de către creștini și Biblia ebraică de către comunitatea evreiască se referă la un grup anume de oameni (evreii sau israeliții), dar vorbesc de fapt despre condiția universal umană. Din moment ce scrierile au apărut în cadrul societății patriarhale, nu este de mirare că Vechiul Testament se concentrează pe personaje bărbătești și imagini masculine ale zeităților (Ellis, 1976).

Cu toate acestea, în Vechiul Testament, sunt numite peste 137 de personaje feminine. Nici chiar cei relativ familiarizați cu Biblia nu au auzit probabil de multe dintre femeile menționate aici. Faptul că multe dintre poveștile despre femei conțin fie elemente sexuale, fie violente, le-a împiedicat să fie predate copiilor în cadrul educației formative-religioase. Lipsa de familiaritate cu femeile Bibliei, statutul dual prin care sexul și violența au fost prin convenienţă omise din

poveștile bărbaților, cele ale lui David și Solomon de pildă, indică lipsa tradițională de interes asupra femeilor și locului lor în Biblie (în oricare dintre Testamente).

În general vorbind, personajele feminine ce apar în Vechiul Testament pot fi grupate corespunzător rolului familial – mame, neveste/concubine, văduve, fiice – sau funcției lor în cadrul societății – regine, femei înțelepte (incluzând artiste și bocitoare), poetese, profetese, magiciene/vrăjitoare și prostituate. Există de asemenea numeroase femei individuale fără de nume, felurite grupuri de femei, precum și personificări ale conceptului abstract de femeie (ca de pildă Înțelepciunea). Există chiar și câteva imagini femeiești ale lui Dumnezeu, recunoscute de altfel de Biserica începuturilor, care au fost ulterior ignorate complet. Caracterizarea unei femei în cadrul Vechilui Testament depinde de doua criterii : naționalitate (dacă femeia este evreică sau străină) și cât este de credincioasă/ascultătoare (dacă respectă legile și obiceiurile evreiești în privința femeilor). Astfel, evreica Ester care îl ascultă pe unchiul ei Mordecai este citată de-a lungul întregii povești drept o femeie destoinică, a cărei pildă este demnă de urmat (Esterei 10) ; Sara, deși a oprimat-o pe Agar (Facerea 16), este totuși acceptată deoarece este evreică și urma să fie mama copiilor lui Avraam. În mod similar, povestea lui Rut din Moab este relatată fiindcă ea devine bunica lui David (Rut 4.17), iar măritișul lui Rut cu Boaz era o consecință a ascultării soacrei sale. Astfel, obedienţa/supușenia joacă un rol însemnat în evaluarea femeilor Vechiului Testament. Cea dintâi mamă evreică Eva a fost pedepsită deoarece ea nu a dat ascultare nici lui Adam nici lui Dumnezeu (Facerea 3) ; similar, prințesa sidoniană Jezebel este menționată ca o femeie străină rea, condamnabilă prin opoziția violentă față de Dumnezeul și profeții ebraici (1-2 *Regi*), ea rămânând fidelă propriei culturi și credințe. Debora, regina din Sheba, și Sunamita (2 *Regi* 4.8-37) sunt printre puținele femei ce acționează independent de o figură de familie masculină. Însă acțiunile lor sunt legate de cele ale bărbaților, respectiv, Barak și Sisera, oficialii regelui Iosua, regele Solomon, și profetul Elișa (Biblia, 1968).

Natura patriarhală a Bibliei este ilustrată în mai multe feluri : mai întâi, personajele principale sunt bărbați. Chiar și o poveste numai despre femei, ca aceea a *Genezei* 16 (despre Agar și Sara), începe și se încheie centrată pe bărbatul Avraam. În al doilea rând, femeile sunt îndeobște personaje secundare, cu limitate deveniri de caracter. Lipsa de spațiu dedicat femeilor denotă clar că ele nu prezintă interes decât ca adjuvante ale bărbaților, cel mai adesea ca mame, neveste, fiice sau făpturi ademenitoare către sex sau idolatrie. De ce sunt atât de multe femei lipsite de nume ? În fine, în al treilea

rând, atunci când un personaj feminin și unul masculin au făptuit același lucru, femeia este tratată cu mult mai multă asprime. Aaron și Miriam se revoltă amândoi împotriva lui Moise; dar în timp ce Miriam este atinsă de lepră și izgonită din sat, Aaron rămâne nepedepsit. Atât Avraam, cât și Sara au râs cu neîncredere de posibila sarcină a Sarei, îngerul o mustră cu asprime numai pe Sara.

Alături de toate aceste influențe de origine patriarhală, traducerile din Vechiul (și Noul) Testament reflectă la rândul lor punctul de vedere masculin al traducătorilor; de exemplu, ignorarea în subtitluri a violenței făptuite asupra unei femei („David și Batșeba" în loc de „violul Dinei/Batșebei"); un cuvânt precum „spirit", feminin din punct de vedere al gramaticii ebraice, devine neutru prin traducere, ceea ce a permis ca aspectul feminin al Spiritului lui Dumnezeu din Vechiul Testament să rămână necunoscut majorității cititorilor.

Întrebarea la care ar trebui să răspundem în final ar fi: „Dacă tradiția și scripturile care modelează viețile femeilor sunt atât de inerent patriarhale, mai există vreo speranță în afirmarea femeii moderne când citim Vechiul Testament?" Unii răspund cu „nu" și optează pentru renunțarea integrală la creștinism. Alții spun „Da, deoarece femeile sunt parte a umanității, iar Vechiul Testament ne povestește despre relația dintre Dumnezeu și un grup de oameni iar ambele sexe sunt create după imaginea divină". De-a lungul secolelor, Biblia a vorbit despre condiția umană, dar dintr-o perspectivă masculină. Interesant de reținut este faptul că în *Facerea* 16.13-14, o femeie străină, Agar, „a numit pe Domnul, cel ce-i grăise, cu numele acesta: Ata-El-Roi, care se tâlcuiește: Tu ești Dumnezeu atotvăzător", ea fiind singura persoană în întreg Vechiul Testament care de fapt îl *numește* pe Dumnezeu, în loc să-l invoce simplu ca Dumnezeu. Ignorarea nesfârșită, timp de secole a contribuției femeiești în cadrul comunităților lor, rămâne inestimabilă.

În privința relațiilor între sexe, controlul masculin asupra instituțiilor socio-religioase și a limbajului a însemnat că bărbații au influențat percepția femeilor despre ele înseși, despre alte femei, chiar și despre înțelegerea lui Dumnezeu și a modului în care oamenii percep atitudinea lui Dumnezeu față de femei. Dacă dominația masculină este atât de persistentă după un secol de efort al feministelor de a schimba percepțiile, ne putem imagina cât era patriarhatul de puternic în vremurile biblice. Aceasta nu înseamnă că sistemul patriarhal a dominat întotdeauna și din toate timpurile Orientul Apropiat, dar în mod sigur în timpurile Vechiului Testament (și Noului Testament) relațiile instituționale și interpersonale se bazau pe reguli patriarhale.

◗ (vezi și *Femeile și Noul Testament*, *Patriarhat*, *Teologie feministă*)

Bibliografie

Biblia, 1989, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București.
Ellis, P.F., 1976, *The Men and the Message of Old Testament*, Collegeville, MN: The Liturgical Press.
Evans, R., 1984, *Women in the Bible*, Exeter: Paternoster Press.

Anca Jugaru

FEMINISM

În sens larg, feminismul reprezintă pledoaria pentru drepturile femeilor. Termenul s-a răspândit la jumătatea secolului al XIX-lea în Europa, dar feminismul ca atitudine și abordare a precedat mult utilizarea canonică a termenului ca atare. Din punct de vedere istoric, feminismul a debutat ca parte a discursului european iluminist. A avut un impact important în lumea modernă, în discuțiile despre universalizarea cetățeniei și drepturilor. Începuturile feminismului modern sunt localizate în lucrarea lui Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792).

Semnificațiile minimale ale termenului sunt următoarele:

a) femeile sunt sistematic aservite (oprimate);
b) relațiile de gen nu sunt naturale și imuabile, ele nedreptățesc femeile și pentru acesta se impune o angajare politică pentru schimbarea lor.

Deși au fost de acord cu ideile de fond ale tradiției feministe europene, folosirea termenului a fost respinsă de către alte grupări, din motive diferite. De exemplu, multe feministe indiene îl resping ca „imperialist" (reflectă experiențele femeilor europene și americane, mai ales a celor albe din clasa de mijloc, precum și o tradiție iudeo-creștină, la care se raportează). Alexandra Kollontai, conducătoarea organizației de femei a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice îl respingea ca termen liberal și reformist, preferându-l pe cel de **emancipare**. În anii '70, tot sub motivația caracterului reformist al feminismului de tradiție anglo-saxonă (dorința de a accede la putere în sistemul patriarhal), feministele franceze au constituit mișcarea **Pycho et Po**, defilând sub lozinca „Jos feminismul!" (vezi Moi, 1987).

În România utilizarea termenului întâmpină numeroase dificultăți: este tratat ca având o conotație negativă (militantism strident și agresiv) sau ca nepotrivit pentru o experiență post-comunistă. Din

acest motiv, multe femei și bărbați care activează pentru drepturile femeilor și pentru egalitatea de gen sau care au o atitudine coerentă cu mișcarea feministă refuză să își asume deschis apartenența la feminism. Un alt motiv de respingere este lipsa conștiinței că există o istorie veritabilă a feminismului românesc.

Indiferent de rezerve și inamicalități terminologice, feminismul a avut și are o contribuție substanțială în schimbarea situației femeilor și a relațiilor de gen. În cadrul feminismului s-a creat o teorie critică, au apărut domenii noi de cercetare, s-au produs mișcări politice cu impact major în viața politică, în cea socială, în media și în viața privată. Șansele femeilor au crescut enorm în accesul la orice domenii, în independență și autoafirmare.

Ideea-cadru a feminismului ultimelor decenii ale secolului XX – „Ceea ce este personal, este politic" – a condus la extinderea analizei politice în zona relațiilor private (tratate și ca relații de putere). Violența domestică, precum și obligațiile parentale legate de creșterea copiilor au fost tratate ca probleme politice. Forma de putere vizată de către analizele feministe este cea patriarhală. În cadrul acestei mari orientări, există o largă diversitate : feminism liberal, socialist, radical, postmodern, ecofeminism. Ele s-au influențat reciproc, luminând câte un aspect central al direcțiilor de emancipare și afirmare a femeilor.

Atacurile conservatoare contra feminismului îi pun acestuia din urmă în evidență contribuțiile majore la schimbările sociale.

Pe scurt, „Feminism înseamnă recunoașterea faptului că, indiferent de timp și spațiu, femeile și bărbații sunt inegali în privința puterii pe care o au, atât în societate, cât și în viața personală, precum și corolarul acestei recunoașteri : faptul că femeile și bărbații ar trebui să fie egali. Feminism înseamnă credința că ceea ce numim cunoaștere a fost scrisă despre, de către și pentru bărbați, precum și corolarul : toate școlile de cunoaștere trebuie să fie reexaminate și înțelese astfel încât să poată fi dezvăluită măsura în care ele ignoră sau distorsionează genul" (Barbara Arneil, 1999, p. 3).

În spațiul românesc, feminismul și-a făcut apariția încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea, dezvoltându-se coerent cu cel din alte țări europene, dar și cu realitățile culturale, sociale și politice locale. În periada comunistă, pe de-o parte din cauza egalitarismului oficial, pe de altă parte, din cauza intoleranței față de alte ideologii și politici, nu s-a putut dezvolta nici cercetarea, nici mișcarea feministă. Mai mult, perioada represiv-totalitară a afectat femeile într-o măsură mai mare decât bărbații (politica pronatalistă, controlul forțat al reproducerii, dubla zi de muncă și strategiile de supraviețuire, menținerea patriarhatului tradițional la nivelul familiei). Vocile publice

feministe au fost rare (vezi de exemplu Ecaterina Oproiu, critic de film), iar organizațiile de femei erau controlate și manipulate de către partidul comunist.

După 1990, feminismul și-a reluat treptat locul, preponderent în zona culturii și cercetării.

◗ (vezi și *Androcentrism*, *Ecofeminism*, *Feminismul academic*, *Feminismul liberal*, *Feminismul marxist*, *Feminismul radical*, *Feminismul socialist*, *Istoria feminismului politic românesc*)

Bibliografie

Andermahr, S. Lovell, T. Wolkowitz, C. (eds.), 1997, *A Glossary of Feminist Theory,* London : Arnold.
Arneil, Barbara, 1999, *Politics & Feminism*, Oxford : Blackwell.
Bryson, Valery, 1993, „Feminism", în R. Eatwell and A. Wright (eds.), *Contemporary Political Ideologies*, London : Printer Press.
Moi, Toril (ed.), 1987, *French Feminist Thought* (trad. din franceză), Oxford : Blackwell.

Mihaela Miroiu

FEMINISMUL ACADEMIC

Conotațiile obișnuite ale feminismului academic sunt preponderent negative : elitism, alienare față de problemele reale, pământești ale femeilor, față de mișcarea femeilor, față de feministele angrenate în acțiuni practice pro-femei. Feministele din mediul universitar sunt privite ca producătoare de abstracții, ca persoane care tratează cu superioritate pe cei din afara cercului cunoscătorilor, ca inventatoare de probleme care nu există ca obsesii reale pentru femei.

În ciuda acestor reacții, uneori corecte, preluarea tematicii feministe la nivel universitar a însemnat accesul la teoretizare înaltă, la metodologii științifice, dobândirea unei substanțiale autorități epistemice a cercetării și teoriei feministe, posibilitatea de legitimare științifică a politicilor feministe.

Feminismul academic trebuie tratat și ca o reacție la sexismul din mediile universitare (marginalizare, poziții și salarii scăzute). Într-un astfel de mediu, de obicei femeile intră greu (indiferent de studiile lor) și acced greu la poziții universitare influente. P. Bourdieu (1988) remarca acest aspect : dezavantajul pe care îl au femeile într-un mediu dominant masculin, dar și faptul că ele sunt privilegiate în sensul capitalului cultural. Mediul academic este neprietenos și pentru

tipul său de organizarea masculină : ierarhică, autoritară, excesiv competitivă. Feminismul academic reprezintă o provocare la adresa unor astfel de practici (cele mai importante tentative de acest tip le găsim în epistemologia feministă). Nu este dezirabil ca femeile să se integreze pur și simplu mediului universitar, este necesar ca ele să-i provoace principiile, valorile și practicile, mai ales tendința ca acest mediu să devină trans-mundan, să se rupă de viața cotidiană și să ignore viața privată ca subiect de cercetare.

Intrarea femeilor cu conștiință feministă, cu abordare teoretică de acest tip în universități a început masiv acum treizeci de ani (în America de Nord și Europa de Vest). În estul și centrul Europei procesul este mai lent, în primul rând pentru că până în 1989 nu a putut exista o ofertă pluralistă. În România el a început după 1992-1993 și s-a extins treptat mai ales în universități publice din marile centre universitare, în unele facultăți de științe sociale și politice sau în zona filologică : Școala Națională de Studii Politice și Administrative București, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj, Universitatea București, Universitatea de Vest, Timișoara.

Feministele și feminiștii mediului universitar pot influența creșterea șanselor altor femei la poziții și cercetare de vârf, activează în centre independente de cercetare, produc și editează lucrări cu tematică de gen.

În România feminismul academic influențează cercetarea relațiilor de gen, cooperează cu organizații interne și internaționale pentru crearea unei cunoașteri adecvate asupra situației economice, politice, culturale și familiale a femeilor, sprijinind configurarea politicilor de gen. Influența sa actuală este mai mare în mediile culturale și în organizații neguvernamentale decât în cele politice ; cu alte cuvinte, până în anul 2000 feminismul academic românesc a avut o relevanță politică și socială scăzută, dar a pregătit terenul pentru producerea proiectelor de politici de gen în România.

Bibliografie

Bourdieu, Pierre, 1988, *Homo Academicus*, Cambridge : Polity Press.
Code, Loraine (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London : Routledge.

Mihaela Miroiu

FEMINISMUL LIBERAL

Liberalismul este orientarea politică specifică societăților capitaliste democratice. În centrul său se află drepturile omului, tratate mai ales în liberalismul clasic ca drepturi negative. Statul are ca primă datorie să asigure libertatea individului în exercitarea drepturilor sale, cele fundamentale fiind socotite viața, proprietatea, căutarea fericirii. „Individul" liberalismului este considerat rațional singular, neutru, caracterizat prin discernământ în stabilirea și urmărirea propriilor interese, este un individ autonom. Libertatea sa nu poate să fie îngrădită decât de libertatea altui individ. Drepturile sale sunt universale : nu contează nici o altă caracteristică în afara faptului de a fi om (sexul, rasa, etnia, starea materială, comunitatea, cultura ș.a.). Mecanismele economice capabile să asigure exercitarea libertăților și drepturilor personale sunt cele specifice pieței libere, concurențiale. Competiția liberă este sursa bunăstării personale și sociale. Între sfera publică și cea privată trebuie menținută o distincție fermă, astfel încât statul să nu intervină direct asupra celei de-a doua decât în sensul asigurării libertății de acțiune.

Feminismul liberal pledează, la nivelul acțiunii și teoriei politice, pentru egalitatea în drepturi între femei și bărbați. Cele mai importante câștiguri ale primului val de feminism s-au așezat în cadrele mișcării liberale. Debuturile ideilor liberale le întâlnim în contextul teoriilor feministe de la sfârșitul secolului al XVIII-lea (vezi Wollstonecraft, Condorcet, von Hippel). În economia influenței feminismului liberal, un rol crucial l-a jucat J.St. Mill, atât ca teoretician, cât și ca politician (*Despre libertate* și mai ales *Aservirea femeilor* (1869). Supozițiile principale sunt următoarele : facultatea rațiunii este aceeași la ambele sexe, prin urmare, femeile, ca și bărbații, sunt capabile să-și urmărească propriile interese, să se autoguverneze, sunt ființe autonome. Nu există nici un motiv altul decât obstacolele artificiale, create de către societatea tradițională pentru ca femeile să acceadă la profesii și politică. Ele sunt constrânse să se circumscrie sferei private a familiei și să depindă de bărbați ca protectori. Pentru ca această condiție aservită să fie schimbată, este necesar ca femeile să beneficieze de autonomie, drept la proprietate, aceleași drepturi la divorț, să aibă drepturi egale la educație și muncă, la reprezentare politică și la vot. Mill păstrează însă ideea diviziunii sexuale a muncii. Activitățile casnice revin femeilor, dar ele trebuie să aibă posibilitatea alegerii libere între competiție profesională și rolul de soții și mame. H. Taylor consideră o crimă izgonirea unei jumătăți din competitori, o dată ce concurența este lege generală a societății capitaliste. Opțiunea :

sau competiție liberă pe piața muncii și în politică, sau căsătorie, reprezintă un progres față de conservatorismul universal care a precedat-o, acesta din urmă predestinând femeile doar pentru roluri casnice (vezi de exemplu J.J. Rousseau, care consideră că, în ciuda egalității de la naștere, femeile trebuie să rămână în sfera privată în roluri de soții și mame pentru a păstra „legătura între bărbat și natură" – în *Emile sau despre educație*). Dar menținerea ideii că femeilor le revine munca domestică și de creștere a copiilor face ca strategia liberală propusă de către Mill să fie valabilă doar pentru o elită. Ea este prin excelență o strategie excepționalistă. La întrebarea: cine se ocupă de menaj și de creșterea copiilor în familiile unde femeile aleg cariera, răspunsul liberal este: o altă femeie. „Sau carieră, sau familie" creează în realitate o nouă discriminare pentru femei. Comunismul va practica strategia: „Și carieră și familie", „corectând" liberalismul prin dubla exploatare a femeilor prin lipsa parteneriatului domestic și a menținerii patriarhatului tradițional combinat cu egalitarismul comunist.

Obiecțiile din urmă în privința limitelor abordării liberale au început să fie intens evidențiate în cadrul feminismului valului II. În principal, ele sunt următoarele:

Neutralitatea de gen a individului liberal nu este altceva decât masculinitatea universalizată (experiență bărbătească extinsă la ambele sexe). Individul liberal este dezlegat de obligații față de alții, este independent și autosuficient și, în mare măsură, destrupat. Sarcina, nașterea și hrănirea naturală a copiilor, desigur, nu sunt „neutre la gen" și nu pot fi încadrate fals în conceptul universal de „concediu de boală" fiindcă nu reprezintă o dizabilitate. Liberalismul vizează, atunci când pretinde neutralitate, doar munca productivă, nu și pe cea reproductivă (vezi Carole Pateman, 1989).

Drepturile și libertățile formale nu au decât un rol limitat în asigurarea libertății și afirmării femeilor. Omogenitatea de tratament între bărbați și femei, sub aspect juridic și politic, duce într-o măsură semnificativă la orbirea față de diferențele culturale și de roluri între cele două sexe, mai ales în privința diviziunii muncii. Egalitatea legală nu corectează cu nimic inegalitatea reală în privința muncii casnice, a diferenței de venituri și inegalității de acces la putere și resurse. Rămânând gospodine și mame în exercițiu, femeile nu pot să fie competitoare egale pe piața muncii, au un handicap real în competiție. Meritocrația invocată ca principiu liberal se aplică celor eliberați de activitățile de hrănire și îngrijire. Sfera privată a familiei nu are aceleași înțelesuri pentru femei și bărbați, nici timpul liber (viața de acasă este tratată ca relaxare și refacere după muncă în cazul

bărbaților, ca al doilea loc de muncă, dar neplătit în cazul femeilor). În ultimă instanță, nici liberalismul nu elimină ideea că diviziunea sex-rolurilor este „naturală" și nu construită de o întreagă istorie patriarhală.

A opri statul de la intervenție în viața privată este un principiu liberal central. Criticile feministe susțin că pe această cale statul ignoră violența domestică și nu protejează individul ca atare, ci o colectivitate (familia) în care nu se mai aplică drepturile individuale, nici ideea generală de dreptate, iar inegalitățile sunt ignorate. Criticând de pe poziții feminist-liberale liberalismul rawlsian, Susan Moller Okin (1989) socotește că principiile dreptății trebuie extinse atât în sfera privată a familiei prin asigurarea drepturilor individuale și la acest nivel (protecția față de abuzuri), cât și în sfera publică, prin asigurarea egalității de șanse.

Dacă experiența liberală relevă că uneori neintervenția statului conduce chiar la încălcarea libertăților individuale, experiența țărilor comuniste relevă faptul opus: intervenția statului în viața privată transformă patriarhatul clasic într-un patriarhat de stat. Familia a fost utilizată ca refugiu față de statul abuziv și omniprezent, viața privată între familie și prieteni a devenit sursă de autoexpresie și menținere a identității personale. Din acest motiv, în tranziția post-comunistă a fost adesea îmbrățișat liberalismul ca „soluție unică" la răul social al comunismului.

Actual, discuțiile asupra dreptului la viață privată vizează în mod deosebit dreptul femeilor la privatitate în interiorul familiei, accentul pe asigurarea dreptului persoanei de a-și controla o parte a vieții proprii.

Liberalismul are în interior virtuți prin care poate să slujească multor scopuri feministe. Cu argumente liberale s-a pledat și obținut dreptul la avort (dreptul de proprietate asupra facultăților reproductive, dreptul la liberă alegere), asistență pentru creșterea și îngrijirea copiilor (condiții egale în competiție), restrângerea sexismului în instituții și în media (egalitate de tratament, dreptul la o imagine demnă), legi anti-pornografie și anti-prostituție. Liberalismul însuși poate fi tratat ca un instrument de eliberare a femeilor de „capitalismul patriarhal" (vezi Zillah Eisenstein, 1981).

Influența femeilor în democrațiile liberale nu poate însă să fie izolată de semnificația prezenței și reprezentării intereselor lor ca grup aflat în poziția de a-și pune problemele pe agenda politică. O dată ce aceste probleme devin vizibile politic, pot conduce la acte normative și instituții menite să le rezolve. Astfel, distincția rigidă public – privat se estompează în mod semnificativ în privința drepturilor (vezi Ann Phillips, 1991).

Cu toate criticile care pot fi pe drept formulate, liberalismul rămâne teorie și politică, aflate într-o bună alianță cu feminismul drepturilor, mai ales prin aceea că insistă pe depășirea obstacolelor în autoafirmare și mai puțin pe victimism. Sprijină, cu alte cuvinte, strategiile afirmative mai accentuat decât pe cele protective.

Liberalismul feminist pledează pentru reformarea sex-rolurilor, eliminarea sexismului în educație și din practicile instituționale, accentuează asupra integrității, reciprocității și parteneriatului de gen în viața publică și privată.

„În contrast cu această abordare, liberalii români actuali par să preia *grosso modo* ideea mâinii invizibile, suficiența egalității în fața legilor. Cu alte cuvinte, strategia lor este opacă la nedreptatea de gen... În plus de aceasta, ca și alte familii politice românești, liberalii noștri par încă indiferenți la reforma socială" (M. Miroiu, 1998). Acest fapt poate să fie contracarat chiar din interiorul liberalismului, prin practicarea politicilor predicate: accesul egal la competiție, strategii de dezvoltare a autonomiei și autoafirmării persoanei. O astfel de strategie liberală românească are premise să se contureze în anul 2001. Opacitatea la dimensiunea de gen a politicii conduce la o înrăutățire vizibilă a situației femeilor în raport cu bărbații, la un acces mult mai scăzut la profesii cu venituri ridicate, la poziții marginale de influență și decizie. Cu alte cuvinte, lipsa unui feminism liberal ca ofertă politică asumată, lezează promovarea principiului liberal al competiției egale (vezi PNUD 2000 și FSD 2000) și facilitează tendința pregnantă spre patriarhatul modern.

◆ (vezi și *Feminism*, *Feminismul valului I*, *Feminismul valului II*)

Bibliografie

Code, Loraine (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London: Routledge. *Barometrul de Gen*, 2000, Fundația pentru o Societate Deschisă (FSD): București.

Femeile și bărbații în România, 2000, Programul Națiunilor Unite Pentru Dezvoltare (PNUD): București.

Mill, J.S., 1970, „Subjection of Women", în Rossi T., (ed.), *Essays on Sex Equality,* University of Chicago Press.

Miroiu, M., 1998, „Feminismul ca politică a modernizării", în vol. *Doctrine Politice,* în Mungiu, Pippidi Alina, (coord.), 1998, *Concepte universale și realități românești*, Iași: Polirom.

Okin, Susan Moller, 1989, *Justice, Gender and Family*, New York: Basic Books.

Pateman, Carole, 1989, *The Disorder of Women*, Cambridge, MA: Polity Press.

Phillips, Ann, 1991, *Engendering Democracy*, Cambridge, MA: Polity Press.

Rousseau, J.J., 1975, *Emile sau despre educație*, București: Ed. Didactică și pedagogică.

Mihaela Miroiu

FEMINISMUL MARXIST

Spre deosebire de socialism, ale cărui concepte centrale sunt cele de dreptate și egalitate, marxismul accentuează asupra conceptului de revoluție proletară. Doar revoluția va pune capăt exploatării, indiferent de sfera ei de manifestare.

Dacă putem vorbi despre un feminism marxist, nu putem totuși vorbi despre un feminism marxian (al ideilor lui Marx). Karl Marx nu poate fi socotit un teoretician feminist o dată ce nu a tratat și nu a studiat aservirea femeilor ca pe o problemă majoră. Pe Marx l-au interesat mecanismele de exploatare ca mecanisme de producere a plusvalorii (*Capitalul)*, eliberarea proletariatului din formele de exploatare de tip capitalist (*Manifestul Comunist*), critica liberalismului (a teoriei despre natura umană universală, a drepturilor universale, *Ideologia germană*). Marx, ca și Lenin mai târziu, au descurajat o separare a mișcării femeilor, considerând că revoluția proletară este o soluție universală pentru ambele sexe. Există însă câteva atuuri prin care marxismul ca metodă de analiză a putut deveni aliat al feminismului: ideea că „natura umană" nu este decât produsul influențelor unui mediu social-istoric concret, omul este considerat „suma relațiilor sale sociale", determinismul economic, caracterul istoric al fiecărei forme de organizare socială, teoria alienării (a muncii alienate). În diverse feluri, marxismul a fost preluat în feminism ca mod de analiză.

Spre deosebire de Marx, Friederich Engels s-a aplecat asupra genezei și evoluției relațiilor de gen în lucrarea: *Originea familiei, proprietății private și statului* (1888). În această lucrare, Engels ia în considerare existența a două sfere: a producției (în cadrul căreia se produc mijloacele materiale de existență) și reproducerii (în cadrul căreia sunt produși cei care devin producători), ambele cu importanță egală în reproducerea societății omenești. Cele două sfere se caracterizează prin exploatare și oprimare în societatea împărțită pe clase. Familia nu este „naturală", ci produs al evoluției sociale și este influențată în evoluția ei de către relațiile economice de producție. Preluând ideile antropologului Morgan, Engels analizează matriarhatul, apariția monogamiei, aservirea femeilor o dată cu apariția proprietății private (cauzele economice ale supremației bărbătești),

analizează exploatarea femeilor în fabrici, hărțuirea sexuală de către patroni, nașterile lângă mașini. Tratează familia burgheză ca „prostituție în favoarea unui singur bărbat" și relevă dispariția acestui fenomen în familia proletară, unde ambii soți sunt salariați. Umilirea femeilor va dura atâta timp cât ele vor fi silite să se vândă. Pentru abolirea oprimării femeilor este necesar ca munca menajeră să devină muncă industrială, iar creșterea copiilor – o problemă publică. Ambele sfere, cea productivă și cea reproductivă, sunt influențate de ideologii care mențin relațiile de exploatare.

Feminismul marxist occidental își asumă faptul „căsătoriei nefericite" a celor două doctrine, dar relevă potențialul emancipator al marxismului. Scopurile feminismului marxist sunt, în principal, următoarele : să descrie bazele materiale ale aservirii femeilor și inegalitatea economică drept sursă a conștiinței inferiorității lor (Nancy Hartsock, 1979), relația între statutul femeilor din diferite etape istorice și modurile de producție, să utilizeze analogiile posibile între femei ca grup și înțelesurile marxiste ale claselor exploatate. Sheila Rowbotham, de exemplu (1973), relevă faptul că separația sferelor muncă și recreere este valabilă doar pentru bărbați. Pentru ei casa este un refugiu față de lume și o expresie a timpului liber. Pentru femei, casa este loc de producție. Munca femeilor contribuie deopotrivă la reproducerea capitalismului și patriarhatului.

Marxismul este criticat chiar în interiorul orientării feministe care se socotește marxistă, prin incapacitatea de a se adresa altor forme de opresiune în afara celor de clasă, cum ar fi cele de sex și rasă, precum și pentru faptul că, pe fond, nu reprezintă și o soluție anti-patriarhală. Rămân pertinente analiza surselor alienării, discursul asupra exploatării și materialismul, mai ales pentru țările aflate în zone sărace ale globului (vezi MacKinnon, 1989). Marxismul a fost supus criticilor în analizele feministe din anii '60-'80 în contextul stângii franceze și psihanalizei, în special pentru excesul de determinism economic în explicarea opresiunii. Dacă este încă utilizat ca metodă critică, el este complet abandonat ca soluție. În nici un context feminist influențat de marxism nu se mai invocă revoluția proletară ca soluție pentru sfârșitul aservirii femeilor.

Cele mai semnificative critici vin din experiențele femeilor din țările comuniste. Departe de a fi fost o soluție la alienare, comunismul a reprezentat o alienare generalizată. Familia partenerială nu a existat. Femeile au fost supuse dublei zile de muncă. Proiectul ideologic al „omului nou" lipsit de caracteristici de gen a însemnat o educație omogenă care neagă diversitatea, atacă valorile feminine și masculine și alocă partidului stat puterea patriarhală discreționară

în ambele sfere. Există însă și câștiguri în privința tratării femeilor, relațiilor de gen și creșterii copiilor. Comunismul a încurajat un egalitarism (statutul de „tovarăși de viață" pentru femei și bărbați), a implicat statul în creșterea copiilor generalizând creșele și grădinițele, a egalizat salariile, a încurajat participarea femeilor la organisme de decizie prin sistem de cote, procedând în general prin contraselecție (alegerea femeilor după criteriul fidelității față de partid și nu a calităților lor profesionale, procedură care a fost aplicată de altfel și în cazul bărbaților). Dar, în același timp cu preluarea grijii și educației a preluat și monopolul cultural și ideologic, îndoctrinând într-o direcție unică. Lipsa de performanță economică a produs o societate a penuriei care a condus la supraviețuire cu mijloace paupere, lăsată mai ales în grija femeilor. În unele țări controlul statului a căpătat aspecte aberante de felul politicilor pronataliste din România, femeile pierzându-și libertatea de decizie în privința sexualității și reproducerii (vezi Kligman 2000, M. Miroiu, 1995, Băban, 1996, Drakulic, 1991).

➧ (vezi și *Acțiuni afirmative*, *Feminism*, *Feminismul socialist*, *Povara dublă a femeilor*)

Bibliografie

Băban, Adriana, 1996, „Viața sexuală a femeilor : o experiență traumatizantă în România socialistă", în Mădălina Nicolaescu (ed.), *Cine suntem noi ?*, București : Ed. Anima.

Darkulic, Slavenka, 1991, *How We Survived Communism and Even Laughed,* New York : W.W. Norton & Company.

Engels, Friederich, 1964, *Originea familiei, proprietății private și statului,* în *Opere Alese*, București *:* Ed. Politică.

Hartsock, Nancy, 1979, „Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy", în Eisenstein Z. (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* New York : Monthly Review Press.

Kligman, Gail, 1998, *Politica duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, București : Humanitas.

MacKinnon Catharine, 1989, *Towards a Marxist Theory of the State,* Cambridge MA : Harvard University Press.

Mihaela, Miroiu, „The Vicious Circle of the Anonimity", în *Thinking,* no. 1, New Jersey, 1994.

Rowbotham, Sheila, 1973, *Woman's Consciousness, Man's World*, Harmondsworth : Penguin.

Mihaela Miroiu

FEMINISMUL RADICAL

Feminismul radical s-a configurat în America de Nord din nemulțumire față de stânga radicală a anilor 60 și de marginalizarea spre care tind să fie împinse problemele femeilor indiferent de ideologia profesată de către diferite orientări politice.

Feminismul radical este produsul celui de-al doilea val și, în același timp, exponentul cel mai îndrăzneț, mai proeminent și mai mediatizat al acestuia. Până la apariția feminismului radical, celelalte orientări căutau mai ales strategii de egalitate și de conciliere cu bărbații, de *captatio benevolentiae*. Formula radicală are însă o altă agendă, în care separatismul teoretic și politic față de bărbați devine adesea o necesitate. Această agendă își leagă conținutul de câteva lucrări importante, cum ar fi : *The Dialectic of Sex*, a Shulamithei Firestone, *Sexual Politics*, a lui Kate Millett, *The Creation of Partirchy*, a Gerdei Lerner și *Gyn/Ecology*, a lui Mary Daly.

Ideile principale conținute în agenda radicală sunt următoarele :

– Femeile sunt aservite ca femei (pentru că sunt femei), iar opresorii lor sunt bărbații. Puterea bărbătească trebuie înțeleasă și analizată ca ireductibilă în raport cu celelalte forme (de clasă, de rasă).
– Întreaga ordine de gen în care oamenii gândesc, utilizează limbajul, trăiesc, construiesc instituții, se clasifică în termenii distincției feminin – masculin este social construită și nu are nici o bază naturală (din faptul că femeile sunt menite să poarte viață, nu putem deduce câtuși de puțin inferioritatea lor intelectuală și lipsa lor de autonomie). Această ordine se regăsește în religie, politică, economie, cultură.
– Oprimarea de tip patriarhal este primă în raport cu celelalte și formele de dominație și hegemonie, iar acestea se vor perpetua atâta vreme cât cea patriarhală nu este abolită.
– Această putere se exercită și în relațiile private, prin urmare și acest tip de relații au conotații politice „ceea ce este personal e politic”.

În afara acestor obiective strategice, legate de recunoașterea, explicarea și deconstrucția patriarhatului, de găsirea unui limbaj plecat din experiențele particulare și din imaginarul femeilor, feminismul radical a avut și are și o agendă practică : construirea unor centre de criză și a unor refugii pentru femei bătute, mișcări pentru asigurarea libertății de circulație pentru femei, desfășurate sub lozinca „reclaiming the night” („dați-ne noaptea înapoi” – în virtutea lipsei de

siguranță prin frecvența atacurilor și violurilor), mișcarea „our bodies, our selves” („trupurile noastre ne aparțin”) pentru sănătatea femeilor, dezvoltarea grupurilor de „trezire a conștiinței”. Adrienne Rich a întreprins o critică serioasă a heterosexualității forțate în lucrarea *Of Woman Born* și a încurajat, alături de alte radicale, apariția mișcării feministelor lesbiene. O anumită perioadă, modelul căutat de radicale a fost cel androgin autentic, dar acest model avea o încărcătură putenic andromorfică și o imagine ginomorfică mai slabă, astfel încât opțiunea răspândită a fost aceea a accentului pe virtuți femeiești autentice descoperind în interior femeia autentică, „sălbatică”, ne atinsă de legile patriarhale (vezi Mary Daly, *Pure Lust*).

Fiind deosebit de creativ și mergând fără reținere în zonele critice ale relațiilor patriarhale, feminismul radical a avut o influență foarte semnificativă asupra tuturor celorlalte orientări : cel marxist, psihanalitic, foucauldian. Pentru că a militat și a încercat să construiască o cultură femeiască distinctă, oferind femeilor o cale spre autenticitate (a căutat surse de ieșire din „ventrilogismul” patriarhal, cum spune Luce Irigaray, 1974) și pentru că a fost și este un proiect politic gino-centric, feminismul radical este acuzat de esențialism. Dar aceasta nu a făcut ca actualul feminism cultural să nu își tragă rădăcinile de bază din rezultatele obținute în contextul demersurilor teoretice și practice radicale.

Emergența „esențialismului” a produs o divizare a feminismului radical : pe de-o parte, feminismul radical libertarian, pe de altă parte, feminismul radical cultural. Prima diviziune (cea libertariană) a urmat drumul inițial al radicalismului : strategia androgină, virtuți de tipul îndrăznelii, aroganței, inclusiv a egoismului înțeles ca autointeres. Feminismul radical cultural respinge strategia androgină în favoarea „femeității”, a femeiescului, nu a combinației între trăsături masculine și feminine. Femeile nu trebuie să preia și imite valori bărbătești, ci să descopere în ele înseși femeia autentică (vezi Daly). Cele două orientări radicale se separă și în alte privințe. În problema sexualității, feminismul libertarian consideră necesară transgresarea tabuurilor legate de clasificarea bărbaților și femeilor în buni și răi, în funcție de statutul marital sau de orientarea sexuală. Feministele cultural-radicale consideră heterosexualitatea ca o formă de organizare a societății care produce și perpetuează strategiile de dominare a femeilor de către bărbați, fiindcă aceste relații sunt marcate de ordinea patriarhală. Există dezacord și în privința problemei reproducerii.

Libertarienele admit posibilitatea substituirii modurilor naturale de reproducere cu cele artificiale, rolul eliberator al posibilităților artificiale (în termeni de timp și energie), recomandă tehnologiile de

control al reproducerii, contracepția, sterilizarea și avortul. Eliberarea femeilor depinde de descotorosirea de reproducerea biologică în favoarea formelor artificiale (vezi Firestone). Radicalele culturaliste consideră că este în interesul femeilor să mențină avantajele reale și simbolice ale procreării și nașterii. Sursa esențială a forței femeiești se află chiar în putința de a da viață. Nu sarcina și nașterea duc la inferiorizarea femeilor, ci producția ideologică despre inferiorizare prin „biologie", producție care a fost generată de bărbați din cauza invidiei pe capacitatea generativă a femeilor și pe faptul că depind de ele pentru a se naște și a avea urmași. Întregul arsenal tehnologic în privința reproducerii exprimă voința bărbătească de a lua sub control puterea femeilor de a da viață și de a le aliena de procesul nașterii așa cum sunt alienați ei înșiși. Ei vor să devină „tați tehnologici" (Daly, 1978).

◗ (vezi și *Daly, Mary*, *Etici ginocentrice*, *Feminism, Matriarthat*, *Patriarhat*)

Bibliografie

Daly, Mary, 1978, *Gyn/Ecology,* Boston: Beacon Press.
Daly, Mary, 1984, *Pure Lust, Elemental Feminist Philosophy*, London: The Women's Press.
Firestone, Shulamith, 1970, *The Dialectic of Sex*, New York: Bantam Books.
Koedt, Levine (ed.), 1973, *Radical Feminism*, New York: Quadrangle.
Rich, Adrienne, 1976, *Of Woman Born*, New York: Norton.
Code, Loraine (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London: Blackwell.

Mihaela Miroiu

FEMINISMUL SOCIALIST

Spre deosebire de marxism, care consideră ca soluție unică pentru instaurarea unei societăți drepte, revoluția proletară și dispariția claselor sociale o dată cu dispariția proprietății private, doctrina socialistă se concentrează asupra tipurilor de reforme care pot conduce la scăderea și dispariția inegalității economice și sociale, la o societate mai echitabilă.

Feminismul socialist își are originea în socialismul utopic a lui Saint Simon, Charles Fourier și Robert Owen. Toți trei se referă la mijloacele prin care se poate instaura o societate dreaptă, respectiv la trecerea spre o societate în care repartiția după muncă se poate transforma în repartiție după nevoi. Calea de trecere spre o astfel de societate nu este revoluția, ci exemplaritatea unor experimente sociale

asupra unor comunități care reușesc să trăiască potrivit acestor principii (falanstere). Societatea se poate schimba prin efort și bunăvoința de a micșora nedreptatea. În contextul falansterelor s-au creat și primele creșe și grădinițe ca soluții instituționale la creșterea copiilor mici, în condițiile în care mamele lucrează. Critica marxistă a socialismului utopic a vizat faptul că nu se renunță la privilegii de clasă prin bunăvoință. Feminiștii au criticat la rândul lor ideea că bărbații ar renunța la monopolul puterii și privilegiilor de sex doar fiindcă sunt considerate nedrepte față de femei.

Socialiștii, deși au întreprins o critică accentuată a organizării de tip capitalist, nu au insistat asupra ideii că acesta ar trebui sau ar urma să dispară.

În ceea ce privește socialismul feminist al secolului XX, el a avut în principal următoarea agendă practică: crearea șanselor egale în educație și pe piața muncii, plată egală pentru muncă egală, liberalizarea avorturilor și a legislației în privința divorțului, acces la poziții de putere, sprijinul statului pentru creșterea copiilor, îmbunătățirea condiției mamelor, concedii de maternitate și de îngrijire a copiilor, intervenția instituțiilor abilitate pentru siguranța de circulație a femeilor, reducerea șomajului. Agenda teoretică s-a referit preponderent la critica individualismului liberal, argumente pentru ideea că subiectul (femeia, în acest caz) este un construct social-istoric cu sensuri variabile, biologia ne având un rol în destinul social, care depinde de cutotul alte variabile. Tendințele feministelor socialiste nu au fost niciodată separatiste. Ele au militat alături de bărbați împotriva diferitelor forme de inechitate. Agenda teoretică și politică a fost construită pe baza cercetării istorice și empirice, prin intermediul mișcării sindicale și a contribuțiilor teoretice ale feminismului academic. Succesul cel mai important al feminismului socialist a fost marcat îndeosebi în țări cu guvernări social-democrate (țările nordice ating în această privință, cea mai ridicată cotă de realizare a agendei feministe).

Fiind centrat pe problema egalității, feminismul socialist a răspuns mai puțin nevoilor grupurilor diferite (rasiale, etnice, de orientare sexuală) și a fost mai puțin spectaculos în sensul creației teoretice. Există totuși creații notabile, cum ar fi tendințele de sinteză între teoriile socialiste și psihanaliză (Juliet Mitchell, 1974), precum și analize ale alienării în forme cum ar fi cele sexuale, materne și intelectuale, influențate în bună măsură de valorile culturale în societate (Alison Jaggar, 1983).

◗ (vezi și *Feminism*, *Feminismul marxist*, *Feminismul valului I*, *Feminismul valului II*)

Bibliografie

Mitchell, Juliet, 1974, *Psychoanalysis and Feminism*, London : Allen Lane.
Jaggar, Alison, 1983, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa : Rowman and Littlefield.

Mihaela Miroiu

FEMINISMUL VALULUI I

Începuturile feminismului modern sunt greu de precizat. Unele abordări îl circumscriu în contextul „feminismului timpuriu", cel al Renașterii, supranumit perioada *Querelle des femmes* (1400-1600), etapă aflată sub influența lucrării Cristinei de Pisan, *Cartea cetății doamnelor* (1405).

Feminismul valului I a fost caracterizat ca „feminism al egalității" și a vizat obținerea unui statut juridic egal pentru femei în raport cu bărbații. Misiunea sa se consideră încheiată în cazurile în care egalitatea în drepturi între femei și bărbați devine un fapt consacrat în constituție, legislație și educație.

Începuturile feminismului modern se regăsesc în două lucrări influente în lumea britanică, dar ideile lor au avut o circulație mai largă. În 1694, Mary Astell publică *A Serious Proposal to Ladies,* o lucrare cu idei avangardiste, foarte emancipatoare pentru acea vreme. Dar lucrarea socotită de referință și prin coerența ei cu discuțiile iluminst-raționaliste despre drepturi și cetățenie aparține lui Mary Wollstonecraft : *A Vindication of the Rights of Women* (1792), ea reprezentând o adevărată polemică teoretică îndreptată împotriva ideilor autorilor de teorii politice și filosofice care pe de-o parte spărgeau prejudecățile creând un spațiu al universalizării cetățeniei, pe de altă parte își menținеau intact conservatorismul în privința femeilor (vezi Locke, Rousseau, Paine). Ideile centrale ale lui Wollstonecraft sunt următoarele : femeile trebuie să devină cetățeni rațional, cu responsabilități familiare și civice, prin urmare educația trebuie să devină o veritabilă co-educație, aceeași pentru ambele sexe ; educația trebuie axată pe libertate, demnitate personală, independență economică ; femeile trebuie să poată îmbrățișa profesii de orice tip și să poată fi reprezentate politic. Mary Wollstonecraft nu cere în mod explicit drept la vot.

La mijlocul secolului al XIX-lea ideile se reiau pe o treaptă mai coerentă politic și se leagă de numele lui John Stuart Mill (*Subjection of Women*, 1869) și ale Harriettei Taylor, prietena și apoi soția acestuia (*Enfranchisment of Woman*, publicată anonim). Urmând în bună măsură ideile lui Taylor, Mill consideră că femeile sunt tratate ca sclave și

slugi, sunt sexul oprimat și că subordonarea unui sex de către altul este un lucru condamnabil. Ceea ce numim „natura femeii" este o creație artificială. Femeile trebuie să aibă drepturi egale cu ale bărbaților. Mill a fost primul parlamentar britanic care a propus votul pentru femei, în 1867, dar propunerea sa nu a fost acceptată.

Termenul „feminism" se pare că a fost folosit pentru prima oară în 1895, în Marea Britanie.

Tot în secolul al XIX-lea începe să se dezvolte coerent mișcarea feministă din Statele Unite. Actul fondator al acesteia este socotit **Convenția de la Seneca Falls**, din 1848. La această convenție au participat aproape 300 de persoane, dintre care 40 de bărbați. *Declarația sentimentelor*, citită public cu această ocazie și construită după modelul *Declarației de Independență*, cere abolirea tuturor formelor de discriminare bazate pe sex, o legislație care să ofere acces egal la proprietate, divorț și la vot. Principalele autoare ale acestei declarații au fost Elizabeth Cady Stanton și Lucretia Mott. Dreptul la vot a fost acordat treptat, în diferite state americane, începând cu 1869 (Wyoming). Dar procesul de universalizare a votului a fost lung. Marea limită a acestei mișcări a fost lipsa ei de solidaritate cu mișcarea pentru drepturile persoanelor de culoare.

În Marea Britanie militantismul mișcării sufragetelor s-a extins după 1905. Primul război mondial a demonstrat că femeile pot să preia producția economică în locul bărbaților și acest fapt a fost folosit ca argument pentru drepturi politice. Dreptul de vot deplin (pentru toate femeile majore) s-a obținut în 1928.

Feminismul valului I a răspuns problemelor predilecte ale unor categorii de femei : cele albe, de cultură europeană, aparținând clasei de mijloc. El s-a adresat mai puțin problemelor rasiale și a celor specifice femeilor muncitoare. Achizițiile majore ale acestei etape au fost : accesul femeilor la educația superioară, reforma învățământului gimnazial și liceal, deschiderea accesului femeilor la unele profesii de la care erau excluse (mai ales cea de medic), recunoașterea dreptului de proprietate pentru femeile măritate, îmbunătățiri ale legislației asupra divorțului și custodiei asupra copiilor și, treptat, obținerea dreptului la vot.

În Țara Românească, *Proclamația de la Islaz* (1848), prevedea, la articolul 16, „Instrucție egală și întreagă pentru tot Românul de amândouă sexele". În 1866, Cezar Bolliac susține în Parlamentul României universalizarea votului indiferent de clasă, avere sau sex, dar „Eliade Rădulescu, democratul de la 1848, combate cu toată energia concepția lui Bolliac, în care vede o exagerare primejdioasă, în orice caz o utopie, pe care o numește *boliaclâc*" (Botez, 1990, p. 125).

Lupta feministelor române pentru drepturi civile și politice s-a intensificat după 1866 (vezi cronologia mișcării feministe românești). În 1895, *Liga femeii române* prezintă Parlamentului României o petiție pentru drepturi și pentru legiferarea recunoașterii paternității.

Constituția din 1923 nu include dreptul de vot pentru femei, dar menționează faptul că acest drept va face obiectul unei legi speciale. În 1929, femeile capătă drept de vot la nivelul comunei. Constituția lui Carol al II-lea dă drept de vot femeilor care au împlinit 30 de ani, dar în condiții de dictatură acest drept nu a fost exercitat. În Constituția din 1946 se introduce votul universal pentru populația ajunsă la vârsta majoratului, fără nici o discriminare.

Bibliografie

Gamble, Sarah (ed.), 1999, *The Icon Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Cambridge : Icon Books.

Botez, Calypso, 1990, „Drepturile femeii în Constituția viitoare", în *Constituția din 1923 în dezbaterile contemporanilor*, București : Humanitas.

Mihaela Miroiu

FEMINISMUL VALULUI II

La mijlocul secolului XX, după o lungă perioadă de militantism feminist, drepturile egale între bărbați și femei au devenit o realitate pentru cele mai multe femei din lume (ONU a impus acest lucru pentru țările membre). Părea că feminismul și-a atins scopul și și-a pierdut rațiunea de a exista. Numai că egalitatea dintre femei și bărbați s-a păstrat la nivelul legislației și a devenit prea puțin un fapt de viață.

Genericul sub care se desfășoară cel de-al doilea val este cel al **diferenței și eliberării.** Aceasta îl distinge de primul val, care s-a structurat sub semnul **egalității** în drepturi. Primul val a avut prin excelență un caracter individualist și reformist, dar consecințele sale în condiția juridico-politică a femeilor au fost realmente revoluționare, comparativ cu situația anterioară.

Anumiți teoreticieni consideră că momentul începutului a ceea ce s-a numit feminismul valului II l-a constituit apariția și receptarea publică a cărții lui Betty Friedan *The Feminine Mystique*, în 1963. Din alte perspective de analiză, momentul apariției feminismului celui de-al doilea val, îndeosebi ca perspectivă teoretică, a fost marcat de apariția cărții Simonei de Beauvoir, *Al doilea sex*, în 1949. Ambele lucrări încearcă să fie răspunsuri la întrebarea „de ce, în ciuda egalității formale, femeile rămân cetățene de rangul al doilea", cu alte cuvinte,

trebuie oare ca femeile să „devină bărbați" (după cum susține S. de Beauvoir) pentru ca ele să fie egale cu bărbații ?

The Feminine Mystique (lucrare care înlătură vălul confortabil de pe situația americancelor casnice, cu imagine de femei împlinite), a avut un impact suficient de mare ca să o determine pe Friedan să fundeze National Organisation for Women (NOW) în 1966. Această organizație a avut ca prioritate pe agendă problema egalității de șanse în educație, muncă, a nediscriminării, a participării depline și egale, a parteneriatului între bărbați și femei

Modul în care a evoluat feminismul valului II diferă în cele câteva mari culturi în care acesta a avut un impact semnificativ.

În Statele Unite s-a creat *Women's Liberation Movement* (pe scurt, în expresie populară, *Women's Lib*). Această mișcare s-a orientat în principal asupra drepturilor civile și a avut o legătură substanțială cu acțiunile contra războiului din Vietnam, cu mișcarea pentru drepturile persoanelor de culoare, cu mișcările studențești din anii '60, cu alte cuvinte cu ceea ce a fost cunoscut sub numele de „noua stângă". Feminismul american al acestei etape debutează cu un proces important de **trezire a conștiinței**, se desfășoară sub lozinca „**ceea ce este personal este politic**" și găsește un concept explicativ important, pe cel de **patriarhat** (vezi și Anne Kodt, *Radical Feminism,* 1973). De asemenea, se întărește ideea de solidaritate cu femeile de culoare („sisterhood is powerful"). Această solidaritate este în general pusă sub semnul îndoielii de către afro-americane. Discursul acestora din urmă s-a axat pe problema dublei poveri : a celei de sex și a celei de rasă.

În Franța feminismul valului al doilea debutează în contextul revoltelor din 1968 și o dată cu constatarea că femeile angrenate în aceste revolte sunt segregate ca să presteze roluri feminine. Se formează Mouvement de Libération des Femmes (Mișcarea de Eliberare a Femeilor), pe scurt, MLF. Simone de Beauvoir se alătură acestei mișcări, radicalizându-se ea însăși și asumându-și în mod deschis statutul de feministă.

În Anglia, British Women's Liberation Movement s-a asociat cu stânga radicală, concentrându-se pe o agendă care includea : plată egală pentru muncă egală, acces egal la orice tip de educație, acces liber la contracepție și avort, creșe accesibile 24 de ore, autonomie sexuală. Femeile s-au considerat o clasă oprimată. Această mișcare, ca și cele din SUA și Franța, s-a bucurat de participarea în masă a femeilor din clasa de mijloc, mai puțin a femeilor muncitoare.

În toate cazurile, feminismul a avut și o puternică mișcare a lesbienelor (în ideea : feminismul este teoria, lesbianismul practica).

Lesbianismul, asociat preponderent feminismului radical, a reprezentat doar o parte a acestei mișcări a valului al doilea al cărui rol a fost acela de a lupta împotriva sex-rolurilor, așa cum erau ele conturate și cum mai sunt și actual, în majoritatea cazurilor, precum și a ierarhizării importanței acestora (rolurile „feminine" sunt socotite secundare, mai puțin importante social).

Feminismul valului al II-lea a reprezentat și o importantă creație teoretică. Aceasta a fost posibilă o dată cu introducerea și răspândirea în universități a studiilor despre femei, studiilor de gen și studiilor feministe (după 1970). Cercetarea și teoretizarea au ajuns la un înalt nivel de rafinament.

Autoarele și lucrările care au influențat major teoria politică și mișcarea feministă sunt, în principal, următoarele : Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* ; Kate Millett, *Sexual Politics* ; Robin Morgan, colecția *Sisterhood is Powerful* (SUA) ; Germaine Greer, *Female Eunuch* ; Juliet Mitchel, *Woman's Estate* ; Sheila Rowbotham, *Woman's Consciousness* (Marea Britanie) ; Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme* ; Hélène Cixous, *Râsul meduzei* ; Julia Kristeva, *Polyloque* (Franța) ; Rosi Braidotti, *The Nomadic Subject* (Italia).

Teoriile feministe ale valului II urmează calea beauvoiriană după care subiectul este construit iar subiectul femeie este construit ca alteritate (femeile sunt „celălalt", bărbații sunt „sinele"). Construcția femeii ca alteritate și realitate secundă este răspândită în întreaga cunoaștere semnificativă : în religie și mituri, în filosofie, politică, în cultura populară. Pentru ca să se poată regăsi în calitate de subiect, femeile trebuie să plece de la propriile experiențe ca centre ale cunoașterii. Feministele franceze insistă asupra limbajului, cu ajutorul psihanalizei lacaniene și a structurilor falogocentrice proprii limbajului pe care ni-l însușim în socializarea timpurie. Intrarea în ordinea simbolică se face prin limbaj și înseamnă intrarea în Legea tatălui. Deconstruind acest limbaj, feministele de cultură franceză încearcă să construiască o identitate femeiască autentică. Ideile lor au fost preluate, cu rezerve critice, în toate celelalte arii mai sus pomenite. Feministele americane se concentrează asupra arsenalului prin care se naște și menține patriarhatul ca instituții, practici și ideologie, inclusiv pe felul în care patriarhatul este internalizat de către femei (femeile sunt aparent complice ale acestor structuri, pentru că întreaga cultură le creează și întreține o astfel de dependență). Întreaga cultură este ideologic infuzată de către patriarhat (vezi Mary Daly, *Pure Lust*)

Deși există numeroase puncte comune, „feminismul diferențelor", așa cum a fost numit valul al doilea, este al diferențelor în mai multe sensuri : cel programatic este cel prin care femeile trebuie să se vadă

prin propriii ochi, prin experiențele și particularitățile lor, din perspectivă femeiască (să părăsească statutul de obiect în favoarea celui de subiect al cunoașterii). Dar celălalt sens al diferențelor vizează feminismul însuși, multiplicitatea formelor sale de manifestare și teoretizare, în funcție de accentele particulare a fiecărei grupări. Feminismului liberal și celui marxist (regăsibile și în primul val), li se adaugă feminismul radical (poate cea mai originală orientare), ecofeminismul, feminismul postmodern. Cel din urmă deschide și poarta pentru orientările următoare : postfeminismul și feminismul valului III.

Al doilea val al feminismului a însemnat, oricât ar fi el de controversat, o serie de câștiguri semnificative pentru femei : în drepturi familiale, în posibilitatea de control a sexualității și reproducerii, în plată egală, acces la profesii socotite „masculine", în politică și administrație. Nu este mai puțin important faptul că femeile au câștigat în contextul teoriilor feministe, avansând serios în calitate de subiecți creatori.

Contestările principale ale achizițiilor valului II sunt legate de faptul că a reflectat prea puțin experiențele femeilor de culoare, a celor sărace, ale orientalelor, est-europenelor. De aceea, următoarea etapă se pregătește să fie valul unui „noi" (feminismul valului III, vezi **postfeminismul și feminismul valului III**), mult mai lărgit, reflectând o multitudine de experiențe femeiești, fără să mai privilegieze perspectiva „femeilor albe din clasa de mijloc" și nici să mai fie accentuat eurocentrică.

În România cel de-al doilea val nu s-a putut dezvolta concomitent cu mișcarea apuseană. El trebuie recuperat în perioada postcomunistă, în mod specific, având în vedere tendințele spre instaurarea formelor moderne ale patriarhatului (tendința spre creșterea dependenței economice și de status a femeilor, asociată cu revigorarea culturală a patriarhatului tradițional).

Bibliografie

Bryson, Valerie, 1992, *Feminist Political Theory,* Hampshire : Macmillan.
Thornhan, Sue, 1999, „Second Wave Feminism", în *The Icon Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Susan Gamble (ed.), Cambridge : Icon Books.

Mihaela Miroiu

FEMINISMUL VALULUI III ȘI POSTFEMINISMUL

La sfârșitul anilor ’80, începutul anilor ’90, mai ales o dată cu proliferarea abordărilor post-moderne, își face apariția feminismul valului al III-lea. Conștientizarea intrării într-o nouă etapă este determinată de faptul că vechile cadre conceptuale, bazate pe universalism, asemănare, dualisme (natură – cultură, public – privat) și-au pierdut relevanța în favoarea contextualizării și întrupării. Modul standard de analiză condusese la întărirea separațiilor caracteristice gândirii dihotomice, cel puțin din punct de vedere epistemic. Vechile cadre conceptuale devin nesatisfăcătoare. Elizabeth Grosz consideră că această etapă este un „feminism al autonomiei”, care se distanțează de feminismele clasice cantonate în problema dominației paradigmelor masculine (Grosz, 1988). Acest feminism pleacă mai degrabă de la relevanța pluralității de experiențe pe care o au femeile. Accentul nu mai cade asupra diferențelor între bărbați și femei, ci asupra diferențelor între femei situate în contexte sociale și politice particulare.

În 1995 apar două cărți : *Listen Up : Voice from the Next Feminist Generation* (ed. Rebeca Walker, New York, Anchor Books) și *To Be Real : Telling the Truth and Changing the Face of Feminism* (ed. Barbara Findlen, Seattle, Seal Press) și un număr întreg din revista de filosofie feministă *Hypathia* (1997), dedicat posibilității unui nou val.

Abordarea nouă este mai accesibilă, mai populară și mai narativă. Ea se referă la o nouă generație, denumită „Generația X”, caracterizată mai degrabă prin multiplicitate și diferență, incluzând, pe lângă identitatea de gen și identitățile multiple : de rasă, de clasă, de capacități, de orientare sexuală. Accentul cade preponderent pe puterea femeilor, distanțându-se de „abordarea conservatoare” victimistă. Manifestările acestui val debutează într-o multitudine de forme, inclusiv în dezvoltarea formațiilor muzicale de tipul Spice Girls sau „Riot Girls” și a formelor noi de comunicare în cyber-spațiu. Internetul a devenit locația unei rețele globale în mișcarea feministă. Se naște o nouă „generație politică” în contextul căreia nu vârsta contează, nici vechile cadre statale, ci mai degrabă relevanța experiențelor asemănătoare, formate în cadre de istorie asemănătoare, apropiindu-se mai semnificativ de abordările multiculturaliste. Apropiindu-se mai mult de radicale, feminismul valului al treilea reprezintă o celebrare a diferențelor, alterității, a legăturii femeilor cu natura și sfera privată. Scopul unui asemenea demers nu este îndepărtarea femeilor de sfera publică, ci subminarea tradiției europene în chiar modul de gândire a

ceea ce este politic sau public relevant (în fapt, reprezintă o generație care și-a asumat politic câștigurile ideilor autoarelor anilor ’80, începând cu Gilligan, Chodorow, Cixous, Irigaray, Kristeva). Îndepărtându-se de tradiție, feministele valului III își încep demersurile de analiză chiar de la trup și întrupare. Nu se poate asuma o perspectivă „de niciunde” fiindcă, orice persoană fiind și trup, există doar într-un context. Trupul este „situat” în timp și spațiu. Separarea „gen” – „sex” este abolită ca manieră de abordare. Ambele sunt tratate drept concepte care evoluează istoric. Nu există un „trup precultural”. „Corpul politic” include și corpul femeii. Maternitatea devine la rândul ei o categorie de analiză și un mod de construcție a identității.

Feminismul valului III este un termen socotit mai potrivit pentru starea actuală postmodernă. O astfel de asumare este o părăsire a criticilor întreprinse de postfeminism și o reformulare a agendei feministe într-o manieră mai potrivită cu starea actuală a lucrurilor în societatea apuseană. Există, prin urmare, o „Third Wave Agenda” (Leslie Heywood și Jennifer Drake). În cadrul acesteia se acceptă pluralismul, hibridul de orientări, faptul că oprimările diferă în funcție de context, faptul că feminismul clasic a vizat mai degrabă femeile albe din clasa de mijloc, lăsând afară femeile de culoare, femeile sărace, orientalele, est-europenele ș.a. Feminismul este o pledoarie, o acțiune pentru femei care trebuie să se orienteze preponderent pe capacitare („empowerment”) decât pe victimism. El trebuie să rămână prin excelență un angajament politic nu doar un simplu stil de viață. Tot astfel de poziții pledează pentru o relație productivă între teorie și practică, însă fără conotații esențialiste și cu accent mai pregnant pe micropolitici și politici locale. Nici o omogenizare a feminismului nu este dezirabilă sau productivă, nu dă seama de multiplicitatea experiențelor femeiești în contexte diferite (Bell Hooks, 2000).

Luând în considerare caracteristicile celui de-al treilea val, feminismul est-european se poate circumscrie acestui mod de abordare (integrarea prin diferențe și multiplicitate). Contextul feminismului românesc determină o abordare „hibridă”, la rândul său, respectiv o combinație între agenda caracteristică valului al II-lea, ratat ca integrare istorică din cauza comunismului, noile oferte localiste și integrarea în generația politică a unei rețele situate în cyber-spațiu. Feminismul „universalist”, cel al diferențelor și cel al identităților multiple au fiecare rost și relevanță într-un context care nu a epuizat „discursul victimist”, având însă deopotrivă o nevoie acută de politici ale „capacitării”. Un procent tot mai semnificativ de femei din România (mai ales cele tinere) experimentează de abia acum dependența economică și de status față de bărbați, respectiv bazele patriarhatului

modern (vezi *Barometrul de Gen*, 2000), astfel încât postfeminismul nu are o bază de conturare altfel decât ca opțiune culturală. El devine însă riscant ca opțiune politică, deoarece obstrucționează demersurile pentru egalitatea de șanse dintre femei și bărbați.

Postfeminismul

Postfeminismul este un termen creat de către mass-media anilor '80 și generalizat ca etichetă pentru ceea ce media consideră o tendință a mișcării femeilor după feminismul valului al doilea. Exemplele tipice de modele postfeministe popularizate de media sunt Madonna și Spice Girls. De postfeminism sunt legate nume de notorietate precum Naomi Wolf, Camille Paglia, Rene Denfeld.

Termenul este coerent cu ideea de postmodernism, poststructuralism, cu ideea generală că nu mai poate exista un centru ideatic comun, că „merge orice", că nu există un canon sau o agendă comună. „Post" este un prefix care denotă succesiunea, nu adversitatea. El nu arată o identitate anume, ci amorfism, polimorfism sau flexibilitate identitară, adaptare a ideologiilor la nevoile individuale. Media a propagat acest termen ca pe unul eliberator față de constrângerile ideologiei feministe a anilor '60.

Cele care acceptă să se numească direct postfeministe se concentrează pe următoarele probleme: identitățile personale sunt alese, nu pot să fie impuse; termenul postfeminism marchează de fapt succesul agendei feministe, deci schimbarea vizibilă a condiției femeilor; agenda nouă a feminismului se direcționează spre cultura populară și limbaj; stilul de viață postfeminist este produsul independenței economice și sexuale a femeilor.

În raport cu agenda valului al doilea, postfeminismul ia distanță pe următoarele coordonate: femeile nu trebuie tratate ca victime, pornografia nu trebuie condamnată, hărțuirea sexuală nu trebuie sistematic încriminată, la fel și violul la întâlniri. Unele postfeministe asumate ca atare, cum este René Denfeld, atacă direct feminismul celui de-al doilea val. În cartea *The New Victorians*, 1995, ea susține că acest feminism are accente totalitare, insistă pe vulnerabilitatea femeilor și le întărește autopercepția slăbiciunii și pregătirii pentru statutul de victimă, că acele feministe se comportă ca niște cruciate ale purității, aruncând femeile în idealuri de tip victorian, spre statutul de martire. Un astfel de feminism, susține Denfeld, aruncă femeile în mâinile „prea-puternicilor patriarhi" și conduce la o tratare ostilă a heterosexualității. Ca și Naomi Wolf, Denfeld atacă feminismul

academic pentru faptul că a dus teoria la un grad de rafinament și de complexitate care au transformat feminismul într-o cabală inaccesibilă celor mai multe femei, creând un fel de „latină vulgară" pentru un cerc de inițiați.

Cele mai multe femei cu astfel de poziții nu s-au autoetichetat ca postfeministe, ci au fost etichetate ca atare de către media. Ele nu se constituie într-un grup solidar cu o astfel de identitate asumată.

Feministele consideră astfel de propagandă, intens mediatizată, de altfel, ca pe o trădare a eforturilor lor în ultimii treizeci de ani, o reacție devastatoare, o pierdere a câștigurilor obținute atunci, o „aruncare într-o etapă prefeministă" (Tania Modleski, 1990). De altfel, ideea sfârșitului feminismului este creată de către mass-media. Acestea susțin că s-a dus vremea feminismului, că a trecut „moda" unui astfel de curent. Mesajul nu este însă acela că cerințele de echitate de gen s-au rezolvat, ci că femeilor nu le mai pasă de astfel de cerințe. Este o permanentă critică pseudo-intelectuală și o continuă ironie la adresa feminismului. Germaine Greer (1999) argumentează că postfeminismul este o creație a corporațiilor multi-naționale care tratează femeile ca pe propriul lor teritoriu, educându-le să devină păpuși Barbie care pot avea de toate: carieră, familie, copii, frumusețe, tinerețe, satisfacții sexuale, prin întreaga rețea de servicii și mărfuri care asigură o astfel de imagine (chirurgie plastică, pilule, creme, modă, hrană specială, lifting, fitness). Postfeminismul, susține Greer, este un lux vârât pe gât de către marile companii ale vestului dezvoltat, altor lumi în care femei foarte sărace lucrează pe mai nimic să producă pentru succesul vesticelor din clasa de sus și din clasa de mijloc. Principala motivație a îndoctrinării prin media în privința postfeminismului vine din dorința de descătușare a industriei de reclame și filme față de limitele impuse sub influența agendei feministe: tratarea femeilor ca obiecte sexuale, încurajarea disprețului și violenței față de femei.

Agenda feministă s-ar fi încheiat dacă, mai întâi de toate, patriarhatul ar devenit o amintire istorică. Cu vorbele radicalelor: „Voi fi post-feministă într-o eră post-patriarhală" .

Un procent tot mai semnificativ de femei din România (mai ales cele tinere) experimentează de-abia acum dependența economică și de status față de bărbați, respectiv bazele patriarhatului modern (vezi *Barometrul de Gen*, 2000), astfel încât postfeminismul nu are o bază de conturare altfel decât ca opțiune culturală. El devine însă riscant ca opțiune politică, deoarece obstrucționează demersurile pentru egalitatea de șanse dintre femei și bărbați.

Bibliografie

Barbara, Arneil, 1999, *Politics & Feminism*, Oxford : Blackwell.
Barometrul de Gen, Fundația pentru o Societate Deschisă, București, august, 2000.
Hooks, Bell *Feminist Theory. From Margin to Center*, 2000, London : Pluto Press [2nd ed].
Gamble, Sarah, 1999, „Postfeminism", în *Feminism and Postfeminism, The Icon Critical Dictionary,* Sarah Gamble (ed.), Cambridge : Icon Books.
Greer, Germaine, 1999, *The whole woman*, Anchor : Transworld Publishers.
Grosz, Elizabeth, 1988, „The in(ter)vention of Feminist Knowlwdge", în B. Caine, E. Grosz și M. Lepervanche (eds.), *Crossing Bounderies : Feminism and the Critique of Knowledge*, Sydney : Allen and Unwin.
Modleski, Tania, *Feminism Without Women : Culture and Criticism in a „Postfeminist Age"*, 1991, New York, London : Routledge.

Mihaela Miroiu

FEMINIZAREA OCUPAȚIILOR

Proces istoric prin care anumite ocupații, în care femeile au pătruns în număr mare, ajung să fie considerate meserii tipic feminine – cu statut și retribuție inferioară celor dominate de bărbați. Se analizează de exemplu în majoritatea țărilor cauzele și consecințele feminizării învățământului sau domeniului asistenței sociale. Multe dintre ocupațiile feminizate sunt cele care în mod tradițional înglobează atribute și calități „tipic" feminine (empatie, grijă față de alții, capacitate de relaționare etc.).

O consecință a feminizării unor ocupații, a scăderii prestigiului și valorizării materiale acestor domenii ocupate preponderent de femei este și fenomenul de feminizare a sărăciei.

➧ (vezi și *Favorizarea structurală a bărbaților în economie*, *Feminizarea sărăciei globale*)

Laura Grünberg

FEMINIZAREA SĂRĂCIEI GLOBALE

Termenul orientează analiza asupra dimensiunii de gen a sărăciei. Problemele sărăciei au fost abordate până acum în relație cu rolul bărbaților pe piața de muncă (muncitorii săraci) și cu poziția persoanelor vârstnice (deși ponderea importantă a femeilor în această categorie a fost ignorată).

O perspectivă asupra feminizării sărăciei localizează explicațiile pentru vulnerabilitatea economică a femeilor în diviziunea gen-izată a muncii în care femeile sunt responsabile în principal pentru munca domestică, iar bărbații sunt identificați ca principalii furnizori de venituri pentru familie. Influența combinată a ideologiei familiste și condițiile materiale ale capitalismului conduc la sub-evaluarea muncii plătite a femeilor. Poziția discriminată a femeilor în fenomenul feminizării sărăciei rezultă din combinația rolurilor jucate în familie, pe piața de muncă și în relație cu statul. Femeile sărace au depășit mereu în număr bărbații săraci și nu trebuie să considerăm fenomenul feminizării sărăciei ca o evoluție recentă.

Pe plan internațional feminizarea sărăciei este strict legată de feminizarea muncii. (Peterson : 1999).

Globalizarea economică solicită statelor să rămână flexibile și competitive pentru a face față presiunilor financiare. Această flexibilitate și competitivitate depinde în mare măsură de diviziunea sexuală a muncii și de feminizarea muncii. În economia globalizată această sintagmă descrie preferința pentru angajarea de muncitoare, în mod special în cadrul corporațiilor transnaționale. Serviciile și muncile considerate „ușoare" sunt ocupațiile cu cea mai importantă creștere în economia globală, ca rezultat al declinului producției în industria grea (cel puțin în statele occidentale dezvoltate) și creșterea industriilor bazate pe tehnologie înaltă și pe informație (un proces denumit postfordism sau postindustrialism). Femeile sunt preferate pentru angajarea în industriile ușoare și în servicii, deoarece atât în economia „gri" cât și în structurile instituționalizate sunt plătite mai puțin, sunt preponderent nesindicalizate, iar regimul lor de muncă nu reglementat de obicei în termeni de sănătate și siguranță a locului de muncă. Corporațiile transnaționale angajează femei cu plată mult mai mică decât a bărbaților, pornind de la principiul că muncitoarele au nevoie doar de „suplimentarea" fondurilor familiei, deși deseori sunt singurele furnizoare de venituri. O altă tendință impusă de globalizare în țările în curs de dezvoltare este ghetto-izarea femeilor în ocupații de tip „gulerul roz" care solicită muncă de detaliu, dexteritate manuală, activitate la liniile de asamblare în industriile ușoare. Această tendință este accentuată și de promovarea imaginii tradiționale a femeilor ca docile și răbdătoare, și prin urmare, dispuse să presteze munci pe care bărbații le resping. Analiștii feminiști subliniază de asemenea degradarea fizică și psihică determinată de aceste tipuri de profesii și servicii, femeile fiind localizate în cele mai vulnerabile sectoare ale liberalizării producției și comerțului. Femeile constituie acum majoritatea muncitorilor în fabricile și liniile de

asamblare din zonele comerciale libere, unde genul lor și adeseori vârsta (multe sunt angajate în mod deliberat înainte de căsătorie) permit o salarizare mult mai mică decât cea a bărbaților (Enloe : 1992).

Statele în curs de dezvoltare sunt constrânse de importante obligații financiare și datorii față de instituțiile financiare internaționale. Achitarea acestor datorii a dus la impunerea unor programe de ajustare structurală care necesită reduceri ale cheltuielilor publice în sănătate, protecție socială și alocații de hrană. Aceste programe afectează diferit femeile și bărbații. Femeile constituie o pondere disproporționată a săracilor lumii (70%) și suportă dubla povară a muncii casnice și a salarizării discriminatorii pe piața de muncă. În consecință femeile se bazează pe sectorul public pentru redistribuirea veniturilor și oferirea de servicii de sănătate și protecție socială și sunt direct și semnificativ afectate de implementarea programelor de ajustare structurală prin prestarea crescută de muncă neplătită.

Bibliografie

Enloe, Cynthia (1989) *Bananas, Beaches & Bases. Making Feminist Sense of International Politics*, London : Pandora.

Enloe Cynthia (1992) „Silicon Tricks and the Two Dollar Women", *New Internationalist* July 1994.

Peterson, V. Spike și Runyan, Anne Sisson (1993), *Global Gender Issues. Dilemmas in World Politics*, Boulder : Westview Press

UN (1999) World survey of the role of women in development, New York : United Nations

Woods, Ngaire Order (1999), „Globalization, and Inequality in World Politics", in Woods, Ngaire și Hurrell, Andrew (eds.), *Inequality, Globalization, and World Politics*, Oxford : Oxford University

Sergiu Vintilă

FILOSOFIE FEMINISTĂ

Între feminism și filosofie relațiile sunt complexe și foarte controversate. Prin urmare, filosofia feministă pleacă sistematic de la analiza critică a modului în care au fost teoretizate femeile și femininul și propun alternative explicative și normative în raport cu filosofiile existente. Alternativele în relația cu filosofia îmbracă un spectru larg : de la ideea renunțării la filosofie, tocmai prin faptul că în genere aceasta a contribuit la legitimarea inferiorizării femeilor, la includerea problematicii femeilor în abordările filosofice existente, până la revalorizarea felului în care sunt concepute cunoașterea și morala, plecând de la particularitățile experiențelor femeiești.

În mod tradițional, cele mai multe filosofii au concurat la legitimarea inferiorității femeilor și femeiescului (în asocierea femeie – natură, femeie – materie, femeie – trup, femeie – imanență) și femininului, văzut ca emoțional, irațional, sensibil, dependent). În contrast cu această perspectivă, bărbătescul și masculinul s-au asociat cu spiritualul, raționalul, inteligibilul, autonomul. Încă din tradiția filosofiei grecești (aristotelice, în particular), crearea dihotomiilor care au marcat metafizica, epistemologia, etica, filosofia politică a însemnat totodată și crearea ierarhiilor între masculin și feminin, bărbat și femeie. Categoriile filosofice au devenit categorii de analiză ale ordinii lumii, precum și categorii de organizare a acesteia. În virtutea unei astfel de tradiții, filosofia pare mai degrabă inamicală femeilor și feminismului. Din perspectiva feminismului filosofic radical, inamicalitatea vine din excesiva fetișizare a abstractului, din confuzia între planul conceptual și cel real, din preferința filosofică pentru tema morții în raport cu nașterea, din faptul că bărbații filosofi, privați de experiența de a da viață, au gravitat preponderent în jurul neantului, neființei, alterității (vezi S. de Beauvoir, precum și criticile lui N. Jay, V. Solans, Mary Daly). Chiar și postmodernismul consacră lipsa de valoare a realității materiale. Nașterea și mama, ca și materia, nu contează, sunt „nimic" în plan simbolic. Mama – materia sunt disprețuite prin intermediul supoziției nașterii *ex nihilo*. Ideea că doar cuvântul contează și creează, în varianta tradițională a filosofiei are drept corolar în variantă postmodernă, ideea că „totul a devenit discurs", că simbolurile sunt mai reale decât ceea ce ele simbolizează (S. Brodribb).

Misoginismul a dominat tradiția filosofică, fie explicit, fie tacit și subtil. Mesajul dominant al marilor orientări filosofice, de la cele antice la cele renascentiste, moderne și adesea și contemporane este prin excelență patriarhal. Cu câteva excepții notabile (vezi de exemplu Platon, în *Republica*, Mill, în *Aservirea femeilor*), la rândul lor circumscrise totuși ideii că nu determinațiile naturale, ci cele culturale le fac pe femei feminine (deci „naturale", mai aproape de animalitate decât de umanitate), filosofia a acordat femeilor un statut ontologic, epistemic și etic inferior. Conceptul de om este mai degrabă întrupat în bărbat. El este norma pentru umanitate, raționalitate, obiectivitate, universalitate. Femeile sunt mai aproape de natură, de sensibilitate, particular, subiectiv. Urmând aceeași tradiție, filosofii români nu au făcut excepție. C. Noica (1987) identifică femininul cu „sinea" și masculinul cu „sinele". Sinea este solidară cu firea, este o problemă, sinele este un cuget, el poate fi doar uman și poate „lumina" (cunoaște) sinea. În plan epistemologic, femininul nu este autoreflexiv. Masculinul

face parte din lumea lui „a ști", femininul din cea a lui „a fi". Emil Cioran consideră că femeile au o incapacitate naturală pentru metafizică din pricina neputinței de a se desprinde de „viață", de a avea revelații ultime. Din punct de vedere epistemic, ele sunt nulități. Unicul lor rol este acela de a relaxa bărbații de „presiunea chinuitoare a spiritului" și de a-i întoarce spre viață, natură (vezi în acest sens și considerațiile lui Rousseau în *Emile*).

Inamicalitatea filosofilor față de femei ca subiect al cunoașterii s-a manifestat și în planul acceptării lor ca filosoafe, ca autoare de gândire filosofică. Au fost tolerate câteva excepții (Diotima, în asociere cu Socrate, Heloïse, în asociere cu Abelard, Simone de Beauvoir, în asociere cu Sartre. În aceste cazuri, reflexiile lor au fost privite ca disidențe acceptabile față de gândirea marilor maeștri. În România femeile au fost acceptate ca excepții în învățământul filosofic, mai ales în zona istoriei filosofiei (vezi de exemplu în perioada interbelică Alice Voinescu, Nina Façon și în perioada comunistă Florica Neagoe și Călina Mare).

Deși putem vorbi despre filosofie feministă înainte de anii '60, ca și despre femei cu notorietate de teoreticiene, dar nefeministe (vezi de exemplu Hannah Arendt, în zona filosofiei politice), dezvoltarea amplă a filosofiei feministe asumate s-a produs la cote impresionante după 1970, în contextul feminismului valului al II-lea, al postmodernismului și, mai nou, al feminismului valului III și postfeminismului, o dată cu crearea unui spațiu academic de cercetare pentru studiile de gen. S-au constituit asociații ale femeilor filosoafe (vezi de exemplu *International Association of Women Philosophers*), iar în 1983 a apărut revista de filosofie feministă *Hypatia* (Indiana University Press), revistă care are un înalt prestigiu în dezbaterile filosofice și feministe contemporane.

Feminismul filosofic a contribuit la reconceptualizarea unor termeni-cheie : autonomie, libertate, dreptate, drepturi, identitate, cunoaștere, raționalitate, obiectivitate, cu impact semnificativ în metafizică, epistemologie, filosofia limbajului, etică și filosofie politică. Unele dintre cele mai cunoscute contribuții în problema cunoșterii, de exemplu, se referă la ideea „subiectului situat" în contextul său social și politic (Harding, 1991 ; Code, 1991), la particularitățile perspectivei de gen (G-cunoașterii) și ideea privilegiului epistemic în raport cu anumite categorii de experiențe (Alcoff, Dalmya, 1995). O dezvoltare deosebită au cunoscut teoretizările în zona eticii (etica grijii, etici materne, etici ginocentrice). Au fost puse sub semnul întrebării chiar divizările dintre domeniile filosofiei (de exemplu, între filosofia științei și cea a moralei) și au fost semnificativ flexibilizate granițele filosofiei cu alte domenii (vezi de exemplu contribuția filosoafelor feministe franceze

Kristeva și Irigaray în privința relevanței filosofice a psihanalizei lacaniene). S-a lărgit aria experiențelor socotite filosofic semnificative. În consens cu postmodernismul (mai ales cu cel poststructuralist), s-au întreprins analize importante ale relației între putere patriarhală, androcentrism și discurs (vezi Braidotti, 1991 ; Butler, 1990).

În România studiile de filosofie feministă au debutat abia după 1992 (vezi M. Miroiu) cu un interes mai ridicat pentru filosofia moralei și filosofie politică.

➧ (vezi *Androcentrism*, *Etica grijii*, *Etici materne*, *Etici ginocentrice*, *Miroiu Mihaela*, *Misoginism*)

Bibliografie

Alcoff, Linda ; Dalmya, Vrinda, 1995, „Sunt justificate poveștile bătrânești ?", în *Jumătatea anonimă*, București : Ed. Șansa.

Braidotti, Rosi, 1991, *Patterns of Disonance*, Cambridge, MA : Polity Press.

Brodribb, Somer, 1992, *Nothing Mat(t)ers. A Feminist Critique of Postmodernism,* Melbourne : Spinifex Press.

Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York : Routledge.

Cioran, Emil, 1990, *Pe culmile disperării*, București : Humanitas.

Code, Loraine, 1991, *What Can She Know ? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

Daly, Mary, 1978, *Gyn/Ecology*, Boston : Beacon Press.

Harding, Sandra, 1986, *The Science Question in Feminism*, Open University Press.

Jay, Nancy, 1995, „Gen și dihotomie", în vol. *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feministă*, M. Miroiu (ed.), București : Ed. Șansa.

Noica, Constantin, 1981, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București : Editura Eminescu.

Solans, Valerie, 1983, *The SCUM Manifesto*, The Matriarchy Study Group, London.

Mihaela Miroiu

FEMINITATE

Dacă femeiescul (engl. *femaleness*) își are rădăcinile în biologie („anatomia ca destin" în viziunea lui Sigmund Freud), feminitatea (engl. *feminity*) își are sorgintea în structurile sociale (*cf.* celebrul manifest feminist lansat Simone de Beauvoir în 1949 – „Le deuxième sexe" : „nu te naști femeie, ci devii").

Feminitatea („das ewig weibliche", „the feminine mystique") este de fapt un set de reguli ce guvernează comportamentul și înfățișarea

femeilor, reguli ce subsumează existența feminină *eticii grijii* (*cf*. Carol Gilligan), *sacrificiului de sine* pentru realizarea celuilalt (soț, copii) și *conformării* la un model masculin de atractivitate sexuală.

Concepția comună privind psihosociologia genului este bazată pe asumpția existenței unor diferențe fundamentale de opinii, abilități, caracter, aspect fizic etc. Mai mult, se consideră că doar un set de trăsături caracterizează bărbații în general și deci definesc masculinitatea și doar un set de mărci definește femeile și feminitatea. „Acest model unitar al caracterului sexual este o componentă familiară a ideologiei sexuale" (R.W. Connell, 1987, p. 167).

Cercetări ale anilor '70 nu au găsit diferențe sistematice privind sociabilitatea, stima de sine, motivarea, stilul cognitiv etc., legate de diferența sexuală. Mai mult, caracteristica de a fi stângaci sau ambidextru este un predictor mai bun decât sexul pentru abilitățile cognitive. În ciuda rezultatelor cercetărilor, percepțiile privind rolurile sexuale și de gen sunt departe de a se fi schimbat radical. Procesul prin care se construiește identitatea feminină este mai puțin determinat de factorii biologici inerenți decât de norme externe și relații de putere ce promovează și sprijină „dominația masculină" (Pierre Bourdieu, 1998).

În „Istoria sexualității" (1976-1984), Michel Foucault susține ideea conform căreia comportamentul sexual este departe de a fi înnăscut ; dimpotrivă, el este guvernat de un complex sistem ideologic, iar identitatea de gen este formulată prin operații discursive, în primul rând opozițiile bărbat/femeie sau raționalitate/isterie.

Cercetătoarele feministe franceze (Julia Kristeva, Hélène Cixous) vor defini o scriitură feminină („écriture féminine") sau o rostire feminină („parler femme") la intersecția poeziei, magiei, foliei, altfel spus, în afara logocentrismului masculin dominant. De altminteri, orice mecanism discursiv al periferiei (etnice, de clasă etc.) ar putea fi considerat feminin dacă prin feminin se înțelege vocea periferiei (din afara structurilor dominante ale semnificației).

Dale Spender invită femeile să respingă acest limbaj masculin – „man-made language" prin promovarea autenticității experienței în autobiografii, gen narativ puternic personalizat, susceptibil să prezinte trăiri ale femeilor ce ar rămâne altfel nereprezentate în societatea sexistă.

În concepția Juliei Kristeva, identitatea feminină este semiotică, modelată de legătura mamă/copil (ritmuri materne, erotism al corpurilor în prezență), în vreme ce identitatea masculină este simbolică (legea sau ordinea tatălui este ordinea limbajului și a semnificațiilor dominante). Ordinea simbolică reprimă impulsurile semiotice ce reapar doar în glume, jocuri verbale sau sub versiunea carnavalescului.

Simone de Beauvoir a făcut un pas semnificativ prin evidențierea unei largi palete a feminității (lesbiana, femeia independentă, prostituata, femeia căsătorită), diferențiere bazată pe situația socială și statutul ontologic al femeilor și bărbaților.

Ceea ce unifică feminitățile unui anumit mediu social este dublul context al construcției : pe de-o parte relația cu experiența corpului femeiesc și pe de altă parte cu definițiile sociale ale locului femeii („Fii frumoasă și taci", „Keep women at their place") și opozițiile culturale între masculinitate și feminitate.

> „Feminitatea și masculinitatea nu sunt esențe, ci moduri de a trăi anumite relații. De aici rezultă că tipologiile statice ale caracterelor sexuale trebuie să fie înlocuite de istorii, analize de producere simultană a unor seturi de forme psihologice." (R.W. Connell, 1987, p. 179).

Connell definește masculinitatea și feminitatea prin raportare la teoria hegemoniei, formulată de Gramsci ca ascendență socială care subîntinde și viața privată și procesele culturale. Această ascendență nu înseamnă în primul rând amenințarea cu forța (deși nu o exclude), ci este reprezentată de doctrine și practici, conținutul mediatic, structura veniturilor, politicile sociale, designul locuinței etc.

În această perspectivă, ordinea socială patriarhală se caracterizează printr-o masculinitate hegemonică ce subordonează alte tipuri de masculinitate, precum și ansamblul femeilor. Totuși, idealul cultural de masculinitate hegemonică diferă fundamental de personalitățile reale, modelele de masculinitate fiind adesea figuri fantasmatice, constructe ficționale (John Wayne, Sylvester Stallone, Arnold Schwartzenegger). Ceea ce acest ideal cultural implică este de fapt menținerea practicilor care instituționalizează dominația bărbaților asupra femeilor.

Feminitatea „tradițională" se construiește în jurul polului supunere, pasivitate, receptivitate sexuală în cazul femeilor tinere și atitudine protectoare la femeile mature. În schimb, feminitatea non-tradițională se construiește ca autonomie și rezistență la cultura dominantă, rezistență marginalizată însă de invizibilizarea femeii în istorie, politică, mass-media. „Ceea ce este ascuns (din istorie) este experiența femeilor celibatare, lesbiene, sindicaliste, prostituate, nebune, rebele, masculine, muncitoare manuale, soții de o anumită vârstă, vrăjitoare. Și ceea ce o politică sexuală radicală implică într-una dintre dimensiunile sale este tocmai reasertarea și recuperarea formelor marginalizate de feminitate reprezentate de aceste grupuri" (R.W. Connell, 1987, p. 188).

Actorii sociali activi în construirea ideologiei sexuale (preoți, jurnaliști, publicitari, politicieni, creatori de modă, actori și actrițe)

reglementează în diverse moduri relaţiile de gen. Teologia justifică puterea patriarhală prin sacralizarea maternităţii şi diabolizarea contracepţiei. Preoţii, ca şi psihoterapeuţii, gestionează conflictele domestice prin confesiune şi interpretarea experienţelor de familie. Actorii construiesc şi ei fantasme de gen (Raquel Welch, Marilyn Monroe, Sharon Stone, Madonna), iar scriitorii şi cercetătorii furnizează formulări generalizatoare care contribuie la conştientizarea unor chestiuni intuite, nu şi afirmate („Nu te naşti femeie, ci devii" ; „Soţia este vicepreşedintele executiv al instituţiei căsătoriei" etc.).

În idealul tourainian al „recompunerii" lumii, adică al distrugerii modelului european care opune raţionalul non-raţionalului, asistăm la apropierea categoriilor mult timp separate ; iar categoriile dominate sunt mai apte să ofere această recompunere şi să gândească totalitatea. Auzim mult mai des femeile spunând „Vreau să am o viaţă profesională, intelectuală reuşită, dar şi o viaţă afectivă, familială". Bărbaţii se simt obligaţi să comande sau să fie comandaţi, se simt închişi în universul profesional şi raţionalitatea instrumentală. Astăzi femeile ştiu mai bine să concilieze universul afectiv şi universul cognitiv şi sunt mai sensibile la metisaj şi cosmopolitism" (A. Touraine, 2000, p. 255).

➧ (vezi şi *Beauvoir, Simone de*, *Dihotomii*, *Etica grijii*, *Genul*, *Gen şi mass-media*, *Identitate de gen*, *Masculinitate*, *Putere simbolică*, *Stereotipuri de gen*)

Bibliografie

Beauvoir, Simone de, 1949, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard (trad. rom. *Al doilea sex*, 1998, Univers).
Bourdieu, Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris : Seuil, Coll. Liber.
Connell, R.W., 1987, *Gender & Power*, London : Polity Press.
Foucault, Michel, 1995, *Istoria sexualităţii*, Timişoara : Editura de Vest.
Touraine, Alain & Khosrokhavar, Farhad, 2000, *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Paris : Fayard.

Daniela Rovenţa Frumuşani

Centrul Filia

Înfiinţat în aprilie 2000, sub denumirea de „Centrul de Dezvoltare Curriculară şi Studii de Gen : *Filia*", centrul are ca obiectiv principal promovarea Studiilor de gen printr-o abordare integrată, multi- şi

interdisciplinară a genului în cerceatrea academică, dar şi în analiza altor aspecte ale culturii şi societăţii româneşti. Fondat iniţial ca un centru de documentare multimedia pentru cadrele didactice şi studenţii Masteratului de Gen şi Politici Publice de la Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative, Bucureşti, centrul se dezvoltă în momentul de faţă ca un nucleu de cercetare academică, cu proiecte de cercetare şi publicaţii prorpii, dar şi ca un centru de analiză a politicilor publice. Primul său produs destinat publicului larg este *Lexiconul Feminist*. Are propria pagină web. Adresa email a centrului este : centrul_filia@bizein.com

Otilia Dragomir

FRIEDAN, BETTY

Feministă şi psiholoagă americană, Friedan este o figură centrală a valului doi de feminism în SUA. Membră fondatoare a celebrei organizaţii NOW – National Organization for Women – a lucrat cu jurnalistă până când a fost concediată pentru că era gravidă – eveniment care i-a marcat destinul. Cartea ei. „Problema fără nume" abordată de Friedan se referă la normalizarea subtilă a subordonării femeii (albe, heterosexuale, de clasă de mijloc). Friedan demistifică versiunea gospodinei perfecte şi fericite pledând pentru schimbări în educaţie. Relevantă pentru sociologia feministă este critica funcţionalismului – printre primele încercări de acest fel la acel moment-făcută în unul din capitolele acestei cărţi.

Alte scrieri : *The Second Stage*, *The Fountain of Age* (1970), *Beyond Gender : The New Politics of Work and Family* (1997)

➧ (vezi şi *Feminismul valului II*, *Sociologia feministă*)

Laura Grünberg

G

GENUL (GENDER)

Genul, în accepțiunea *Dicționarului explicativ al limbii române*, are, printre altele, sensul de „categorie gramaticală bazată pe distincția dintre obiecte și ființe, precum și dintre ființele de sex masculin și sex feminin” . Distincția fundamentală cu care operează această definiție este deci de natură biologică : sex masculin – sex feminin. Diferența sex – gen a fost teoretizată de feminismul valului II, genul căpătând semnificația de diferență construită și interpretată social și cultural între cele două categorii sociale distincte : „bărbați” și „femei”. Aceste diferențe au totodată un caracter normativ, în sensul că cine nu se conformează rolului de gen este văzut(ă) ca deviant(ă) din naștere sau socializat(ă) inadecvat. Deci, sexul operează cu distincția biologică, iar genul cu cea social-culturală.

Relația sex – gen este problematică în interiorul teoriei feministe, diversele curente teoretice aflându-se de multe ori în contradicție. Genul fiind construit social, este totodată relativ din punct de vedere cultural – el are atribuții și conotații diferite în funcție de perioada istorică, de contextul cultural sau social (Oakley, 1972). Chiar mai mult, genul nu trebuie văzut ca numai o diferență binară, ci și ca ierarhie. Între bărbați și femei există relații de putere, bărbații constituind clasa dominantă, iar femeile cea subordonată (Delphy, 1984). Contestând explicațiile biologice în explicarea diferențelor de gen, feministele pun în discuție însăși „inferioritatea naturală” a femeilor.

„Biologia ca destin” este una dintre tezele cele mai criticate de feministe. Tradiția filosofică occidentală în ceea ce privește statutul femeilor, pleacă de la concepția lui Aristotel cu privire la inferioritatea naturală a femeilor față de bărbați. Femeile prin destinul lor biologic sunt menite să îndeplinească roluri diferite, inegale și inferioare celor ale bărbaților.

Genul, concept fundamental în feminismul modern, a fost foarte clar articulat, fără a fi definit ca atare, Simone de Beauvoir în celebra ei afirmație : *Nu te naști, ci devii femeie.* Beauvoir a atras atenția că nu factorii biologici, psihologici sau economici sunt cei care modelează

„această creatură intermediară între bărbat și eunuc, care este prescris feminină”, ci de fapt categoria de „femeie” este construită social ca Celălalt. Astfel, inferioritatea femeilor nu este naturală, ea provine din acest binarism ierarhic inventat de patriarhat cu scopul de a promova autoritatea masculină. Bărbatul nu definește femeia prin ea însăși, ci prin relație cu el. El este Subiectul, Absolutul, ea este Celălalt. Beauvoir susține că rareori femeile își doresc să devină Subiect, pentru că ele sunt legate economic și psihologic de opresorii lor.

În opoziție cu Simone de Beauvoir, unele feministe radicale preferă să păstreze o strânsă legătură între sexul biologic și rolurile sociale ale femeilor. În concepția lor, femeile sunt speciale, și chiar superioare bărbaților datorită structurii lor biologice specifice și a capacității lor unice de a naște și hrăni copii. În opinia lui Iris Marion Young (1990), teoretizarea pe care o face Beauvoir genului este discutabilă, tocmai fiindcă are ca efect ștergerea diferențelor de gen și devalorizarea feminității.

Feministele postmoderne aduc în discuție ideea care, de fapt, stă la baza dezbaterii sex *versus* gen : se pot separa corpul și mintea ? Toți împărtășim aceeași experiență a „locuirii” într-un corp, iar fiecare corp are un sex. Dar „întruparea” femeilor diferă de „întruparea” bărbaților. Concluzia lor este că, deși sexul nu este singurul determinant al genului, el nici nu este irelevant.

➧ (vezi și *Androcentrism*, *Dihotomii*, *Feminismul valului II*, *Feminismul valului III și postfeminismul*, *Filosofie feministă*, *Patriarhat*, *Sociologie feministă*)

Bibliografie

Beauvoir, Simone de, 1999, *Al doilea sex*, trad. Diana Bolcu și Delia Verdeș, București : Ed. Univers.
Delphy, Christine, 1984, *Close to home : A materialist analysis of women's oppresion*, London : Hutchinson.
Oakley, Ann, 1972, *Sex, gender and society*, London : Temple Smith.
Young, Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference,* Pinceton, NJ : Princeton University Press.

Otilia Dragomir

GEN ŞI COMUNICARE NON-VERBALĂ

Înnăscute sau dobândite, voluntare sau involuntare, codificate sau personalizate, gesturile şi postura, mimica şi distanţele interpersonale însoţesc, explică, condensează sau comentează comunicarea umană. Experţii în comunicare au identificat şapte sute de mii de semnale fizice ; Birdwhistell estimează că doar mimica feţei modulează 250.000 de expresii, iar mâna generează 5000 de gesturi verbalizabile.

Gestul este o *practică socială*, o *moştenire culturală* (un fenomen social total în sensul lui Marcel Mauss), dar şi un *revelator al identităţii* individului şi comunităţii. Determinată şi reglată de variabile sociologice (vârstă, sex, etnie, statut social), religie şi chiar percepţia timpului, gestualitatea este o componentă însemnată a capitalului simbolic, exprimând clar o apartenenţă socială, o identitate de grup actualizată prin comportamente permise (norme, etichetă) şi comportamente interzise (tabuuri, gesturi obscene, dispreţuitoare). Acestea din urmă, din păcate, ca şi limbajul verbal al insultei sunt prioritar inspirate de corpul şi comportamentul feminin şi adresate femeilor

Neavând decât o existenţă relaţională, fiecare dintre cele două genuri este produsul unui îndelungat proces de construcţie, vizând generarea unui corp social diferit de al genului opus din toate punctele de vedere.

Prin mimetism tacit sau injoncţiuni şi rituri explicite, băieţii se virilizează, iar fetele se feminizează. Codul onoarei emfatizat de bărbaţi se traduce printr-o postură autoritară, milităroasă („Drepţi !") şi o privire directă, fermă, de confruntare ; codul supunerii „potrivit" femeilor prevede postura plecată, docilă, subordonată. La limită, toate injoncţiunile (materne în primul rând) caracteristice societăţii europene configurează aceeaşi limitare sau diminuare simbolică pe care o evidenţiaseră antropologii în culturile primitive (a ocupa cât mai puţin spaţiu, corelativul lui a zâmbi cât mai mult, a nu întrerupe, dar a se lăsa întreruptă).

Corpul este conotat sexual nu atât prin morfologie, cât prin postură. Anumite gesturi structurează clar diferenţa sexuală : surâsul sau capul înclinat conotează identitatea feminină, cel puţin în imaginile publicitare, ceea ce concordă cu cercetările etologilor pentru care o asemenea postură reflectă supunerea, dorinţa de a nu intra în luptă. De asemenea, cercetări recente acreditează ideea că femeile înclină capul de două ori mai mult decât bărbaţii, ceea ce nu înseamnă câtuşi de puţin că există gesturi natural feminine sau natural masculine, ci doar că ele au fost interiorizate ca atare (rareori explicit formulate, precum postura recomandată a picioarelor strânse).

Studenţi la psihologie cărora li s-a cerut să aleagă diverse personaje (din reclame, reviste, manuale etc.) pentru a ilustra furia, teama, surpriza, angoasa fără nici o indicaţie privind sexul, au reţinut de două ori mai multe imagini cu bărbaţi, în timp ce studentele au selectat paritar cele două sexe. În schimb, anumite afecte au fost influenţate de sexul subiecţilor anchetei : pentru a figura mânia, studentele au ales în marea lor majoritate un bărbat.

Simbolic „destinate" discreţiei şi resemnării, femeile dau dovadă de „intuiţie" pentru a prevedea şi satisface dorinţele dominanţilor ; de aici, sensibilitatea lor la toţi indicii non-verbali (tonul vocii, calitatea privirii), dar şi capacitatea de a descrie în detaliu caracteristicile fizice şi psihice ale soţului, spre deosebire de bărbaţi, apţi să vorbească mai degrabă despre femei în general şi atunci în descrieri stereotipe (P. Bourdieu, 1998, p. 37).

Polisemia semnelor gestuale şi dependenţa lor contextuală este actualizată în numeroase circumstanţe. Astfel, contactul vizual indică interesul, simpatia etc. (deci afectele pozitive), dar şi mânia, ameninţarea, dominaţia. În genere, indivizii dominatori au mai multe contacte vizuale ; în plus, când ascultă privesc mai puţin, iar când vorbesc privesc mai mult (la indivizii dominaţi situaţia se prezintă exact invers).

De regulă, femeile de toate vârstele au mai multe contacte vizuale decât bărbaţii, dar sunt şi obiect al privirii mai mult decât bărbaţii. Diadele feminine angajează mai multe raporturi vizuale decât diadele masculine, dar când interacţionează cu bărbaţi, femeile par să adopte patternul privirii masculine (*cf.* şi Judy Pearson, 1991, p. 134). În schimb, bărbaţii nu par prea afectaţi când nu sunt priviţi, în timp ce pentru femei contactul vizual este important (se simt valorizate).

Expresia facială este modulată de sex, vârstă, clasă socială şi, evident, grupul cultural de apartenenţă. Mamele din clasele populare zâmbesc mai puţin decât cele din *middle class* ; de asemenea s-a constatat că femeile adulte zâmbesc mai mult decât bărbaţii adulţi (în special când discută teme pozitive).

Pentru femei zâmbetul are o semnificaţie interacţională, facilitând intervenţiile, lubrefiind dialogul.

Dar pentru că zâmbetul este mai frecvent, apare şi o dificultate de interpretare. Semnificantul zâmbet poate semnala la fel de bine confortul, fericirea, sentimentul de valorizare socială şi personală, dar şi nervozitatea, emoţia (J. Pearson, 1991, p. 137). Este semnificativ faptul că zâmbetul poate fi un semn de identificare a unor sentimente pozitive la bărbaţi, nu şi la femei, care zâmbesc continuu. În schimb, copiii nu se disting radical în această privinţă, ceea ce consolidează opinia unei socializări diferite (de reprimare a afectelor la bărbaţi :

„Nu plânge ca o fată” şi de supralicitare a afectelor la fete: „O fată trebuie să fie sensibilă, răbdătoare, delicată”).

Diferenţele de expresie facială, postură, teritorialitate (bărbaţii ocupă mai mult spaţiu în raport cu femeile) sunt dublate de diferenţe gestuale.

Comportament feminin	*Comportament masculin*
• Femeile utilizează mai puţine gesturi decât bărbaţii, dar utilizează discriminator repertoriul de gesturi (mai puţine gesturi când interacţionează cu femei, dar mai multe când interacţionează cu bărbaţi) • Femeile au tendinţa să îşi sprijine mâinile pe braţele fotoliului • Femeile utilizează mai puţine mişcări cu o singură mână sau mişcări ale braţelor (Shuter, 1979) • Femeile se joacă cu părul sau rochia, îşi pun mâinile în poală şi îşi lovesc uşor mâinile mai des decât bărbaţii (Peterson, 1976)	• Bărbaţii utilizează mai multe gesturi decât femeile. Ei nu utilizează diferit gesturile în funcţie de sexul interlocutorilor • Bărbaţii îşi sprijină arareori mâinile pe braţele fotoliului • Bărbaţii utilizează mai multe mişcări cu o singură mână şi mişcări ale braţelor • Bărbaţii folosesc gesturi ample, îşi întind mâinile, îşi trosnesc încheieturile, folosesc numeroase gesturi de ostensiune

(Peterson *apud* J. Pearson, 1991, p. 140)

Toate semnele repertoriului de gesturi (de la surâsul feminin afiliativ, distinct de cel masculin: de solidaritate, dar şi de ironie la contact vizual, postură etc.) contribuie la configurarea a *două subculturi*: cea *masculină centrifugă, competitivă* (de ocupare a teritoriului) şi cea *feminină centripetă* (de restrîngere teritorială), cea masculină dominatoare, iniţiatoare (de la managementul conversaţiei la managementul în economie, politică, mass-media) şi cea feminină, reactivă şi doar în cazuri excepţionale proactivă.

La *violenţa simbolică* (*cf*. P. Bourdieu) exercitată de un sex asupra celuilalt contribuie inconştient, împotriva propriei voinţe, dominaţii înşişi, care acceptând limitele impuse actualizează „emoţii” corporale – ruşine, umilinţă, timiditate, anxietate, culpabilitate – sau pasiuni şi sentimente – dragoste, admiraţie, respect; emoţiile sunt cu atât mai dureroase cu cât se trădează prin manifestări vizibile precum roşeaţa, neîndemânarea, tremurul vocii, furia neputincioasă, tot atâtea modalităţi de a se supune judecăţii dominante (P. Bourdieu, 1998, p. 45).

➧ (vezi şi *Corpul*, *Feminitate*, *Identitate de gen*, *Masculinitate*, *Putere simbolică*, *Stereotipe de gen*)

Bibliografie

Bourdieu, Piere, 1998 *La domination masculine*, Paris, Seuil, Coll. Liber.
Brunetière, Valérie, 2000, „Images actuelles du sexisme ordinaire”, in Christine Bard (ed.), *Un siècle d'antiféminisme*, Paris: Fayard.
Corraze, Jacques, 1988, *Les communications non verbales*, Paris: PUF, Coll. Le Psychologue.
Pearson, Judy *et alii* (eds.), 1991, *Gender and Communication*, Brown Publishers.

Daniela Rovenţa Frumuşani

GEN ŞI EDUCAŢIE

Şcoala este o instituţie socială profund marcată de norme, stereotipuri şi ideologii de gen, ceea ce face ca modelele de gen prescrise de ea să fie foarte importante pentru plasarea şi integrarea individului în societate. Şcoala contribuie prin diverse mecanisme la segregarea de gen, creând bărbaţi şi femei cu orientări, preferinţe şi competenţe diferite, limitând de multe ori posibilităţile de exprimare a individului în viaţa publică (valabil mai ales pentru femei) şi în viaţa privată (valabil mai ales pentru bărbaţi).

Din perspectivă istorică mult timp educaţia informală şi formală pentru fete a avut cu totul alt conţinut şi scop decât cea pentru băieţi. Accesul fetelor la educaţie, în special la studii superioare, a fost mult timp interzis. În ciuda progreselor remarcabile din ultimele decenii există încă destule discriminări între bărbaţi şi femei, între băieţi şi fete în educaţie. Statisticile internaţionale arată, de exemplu, faptul că majoritatea analfabeţilor adulţi în lume sunt femei, iar abandonul şcolar este preponderent feminin.

Problemele legate de dimensiunea de gen a educaţiei se pot discuta sub aspect cantitativ, cu referinţă la cifre absolute, la diverse statistici derivate (indicatori de tipul: rata analfabetismului, rata admiterii, rata supravieţuirii şcolare) sau la indicatori sensibili la gen (de tipul celor folosiţi în rapoartele dezvoltării umane), dar şi sub aspect calitativ, cu referinţă la aspecte legate de ce şi cum se învaţă în şcoli (curriculum ascuns, implicit).

Mai concret, putem vorbi de discriminări de gen în educaţie (sexism în educaţie) atunci când:

– statisticile demonstrează: acces limitat pentru un anumit sex la anumite forme şi niveluri de educaţie; diferenţieri pe sexe legate

de rata abandonului şcolar sau de analfabetism; diferenţieri pe sexe legate de gradul şi criteriile de promovabilitate în sistemele educaţionale; dezechilibrele în privinţa structurii pe sexe a specializărilor obţinute prin absolvirea unei forme de pregătire şcolară; dezechilibrele (inclusiv consecinţele acestora pentru bărbaţi şi femei) între oferta şi cererea de educaţie şi formare profesională pe piaţa muncii, structurile ierarhice administrative şi manageriale pe sexe din sistemul educaţional.

– datele calitative pun în evidenţă manifestări sexiste la nivel de: conţinut al programelor, manualelor şi materialelor didactice (invizibilitatea femeilor în istorie prin accentul pus pe istoria politică, şi nu pe istoria vieţii cotidiene, modele de roluri de gen stereotip promovate de textele/imaginile din manuale etc.); climat din şcoli (un mediu „feminin" în primii ani de şcoală care pare să favorizeze fetele creând un mediu ostil pentru băieţi, aspecte legate de hărţuirea sexuală etc.); tipuri de aşteptări şi evaluări diferenţiate pe sexe din partea profesorilor şi elevilor (un anumit climat de neaşteptare faţă de anumite performanţe ale fetelor-băieţilor în anumite domenii); procese de etichetare subtilă şi efecte ale acestora asupra elevilor etc. Aceste aspecte sunt mult mai puţin cercetate atât în România cât şi în lume

Discriminări de gen explicite şi implicite în educaţie se regăsesc şi pot fi analizate deci la nivel de: rezultate, structură a instituţiilor educaţionale (model piramidal), conţinut al educaţiei.

Se pot identifica astfel diferenţe de gen în plan orizontal (de exemplu aspecte legate de feminizarea/masculinizarea unor domenii de studiu) şi/sau în plan vertical (de exemplu aspecte legate de salarizare diferenţiată pe sexe, plasare pe ierarhiile profesionale şi administrative în funcţie de sex).

În România accesul la educaţie este din punct de vedere formal nediscriminatoriu, femeile având un grad ridicat de educaţie. În majoritatea clasificărilor internaţionale ţara este evaluată drept o ţară cu diferenţieri de gen moderate în educaţie (*moderate gender gap*). Statisticile recente atrag atenţia asupra unor aspecte îngrijorătoare precum rata ridicată a analfabetismului (în special a analfabetismului funcţional), care afectează discriminatoriu fetele, sau scăderea, în ultima perioadă, a ratei nete de înscriere a fetelor în învăţământul secundar. De asemenea, în România, ca în multe alte ţări, învăţământul primar şi secundar este feminizat la nivel de cadre profesorale şi masculinizat la nivel de funcţii de conducere. Deşi lipsesc cercetări calitative de amploare, se poate presupune existenţa unui sexism în

educaţie şi la nivelul manifestărilor sale implicite. Acestea au efecte negative nu doar asupra fetelor, femeilor, ci asupra tuturor celor implicaţi în procesul de educaţie.

Feminismul este cel care a introdus în dezbaterea publică şi academică problematica sexismului din educaţie contribuind la cunoaşterea situaţiei şi la îmbunătăţirea acesteia. Inovatoare sunt considerate pedagogiile feministe, bazate pe angajament şi identificare cu grupurile subordonate şi opresate în căutare de dreptate şi emancipare, pedagogii care s-au conturat în strânsă legătură cu apariţia şi dezvoltarea studiilor despre femei. În general, pedagogiile feministe critică rolul autoritar al profesorului reevaluând relaţia student – profesor şi din perspectiva problematicii de gen, pun accent pe experienţele personale ca sursă importantă de cunoaştere (învăţare experienţială), problematizează în mod programatic conceptul de diferenţă, folosesc preponderent tehnici şi metode de predare-învăţare de tip dubla viziune în cunoaştere, predare implicată, relaţională, cu accent pe interacţiune, co-producere de cunoaştere etc.

Bibliografie

Bălan, Elena, Dragomir, Otilia, Cristina Ştefan, „Educaţia pentru viaţa privată", Laura Grunberg, Doina Ştefănescu, „Manifestări explicite şi implicite ale genului în programele şi manualele şcolare", în Lazăr Vlăsceanu (coord.), *Şcoala la răscruce. Schimbare şi continuitate în curriculum învăţământului obligatoriu*, în curs de publicare, disponibil la *http://www.edu.ro*

Freire, Paulo, 1971, *Pedagogy of the Opressed*, New York: Herder and Herder.

Hooks, Bell, 1994, *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*, New York: Routledge.

Marrou, Henri Irene, 1997, *Istoria educaţiei*, Bucureşti: Editura Meridiane.

Woyshner, A. Christine and Gelfond, S. Holly (ed.), 1998, *Minding Women. Reshaping the Educational Realm*, Cambridge: Harvard Educational Review.

Laura Grünberg

GEN ŞI LIMBAJ

Feminismul, ca formă a politicii dedicată schimbărilor sociale, combaterii reproducerii inegalităţilor sistematice dintre bărbaţi şi femei, are un interes deosebit în domeniul *limbii* şi *genului* pornind tocmai de la rolul complex pe care îl are limbajul, alături de celelalte practici şi instituţii sociale, în reflectarea, crearea şi menţinerea diviziunilor de gen în societate. Dincolo de posibilele diferenţieri

structurale de uz lingvistic între bărbaţi şi femei, perspectiva feministă asupra uzului lingvistic încorporează aici o gamă largă de teme cum ar fi : accesul, sau, mai degrabă, lipsa accesului femeilor la discursul public, reprezentările masculinităţii şi feminităţii în mass-media, stereotipurile lingvistice.

Demersul critic feminist asupra limbajului îmbracă o varietate de forme, ilustrate în principal de două tradiţii critice. Este vorba, în primul rând, de tradiţia critică anglo-americană, de critică a limbajului sexist, ilustrată în începuturile ei de Dale Spender, *Man made Language*. Cea de-a doua este reprezentată de critica franceză a falocentrismului la nivelul limbii şi de elaborarea unei *écriture féminine*, „scriiturii feminine", ilustrate de Hélène Cioux şi Lucy Irigaray. În această ultimă perspectivă, femeia este concepută ca un semn al discursului, în contrast cu accentul pus de şcoala anglo-americană pe aspectele socio-politice ale limbii.

Lingvistele feministe Deborah Cameron (1985) şi Sara Mills (1995) îşi concentrează demersul critic pe importanţa limbajului şi reprezentării în construcţia şi menţinerea inegalităţii de gen. D. Cameron atrage atenţia asupra faptului că opresiunea la nivelul limbajului nu este şi nu poate fi totală, pentru că în acest caz femeile nu ar mai avea mijloace de exprimare a criticii acelor structuri şi procese codificate în limbă şi societate. În şcoala poststructuralistă, limbajul are o calitate „deconstructivă" care subminează fixarea sensului. Astfel, femeile pot folosi această tendinţă pentru a construi sensuri alternative în discursul feminist. După cum susţine Cameron (1985), limba codifică, dar în aceeaşi măsură construieşte realitatea socială, ea nu reflectă în întregime şi nici nu determină în totalitate lumea noastră socială.

◗ (vezi şi *androcentrism, critica feministă a limbajului, discurs, écriture féminine*)

Bibliografie

Cameron, Deborah, 1985, *Feminism and Linguistic Theory*, London : Macmillan.
Cameron, Deborah (ed.), 1998, *The feminist Critique of Language – A Reader*, London and New York : Routledge.
Mills, Sara 1995, *Feminist Stylistics*, London : Routledge.
Spender, Dale, 1980, *Man made Language*, London : Routledge & Kegan Paul.

Otilia Dragomir

GEN ŞI MASS-MEDIA

Domeniul ştiinţelor comunicării şi al studiilor mass-media coextensiv schimbărilor profesionale (feminizarea jurnalismului şi relaţiilor publice) şi schimbărilor sociale (feminismul) a cunoscut în ultimii douăzeci de ani câteva mutaţii paradigmatice :

- integrarea dimensiunii de gen la cele trei niveluri ale construirii mesajului mediatic (producerea, conţinutul şi receptarea acestuia) ;
- investigarea identităţii şi poziţionării de gen din perspectiva hegemoniei, diferenţierii, parodierii genului normativ ;
- chestionarea şi deconstruirea categoriei de gen corelativ cu deconstruirea subiectivităţii şi performativitatea (corporală şi discursivă) a genului (J. Butler, 1991).

Începând cu deceniul al optulea analiza reprezentărilor mass-media ca reflectare a relaţiilor sociale generate de feminismul liberal a fost puternic influenţată de conceptul de anihilare simbolică a femeii prin mass-media lansat de Gaye Tuchman. Analiza conţinutului mediatic a relevat pregnanţa reprezentărilor conservatoare atât în presa scrisă, cât şi în cea electronică :

- limitarea rolurilor feminine la cel de mamă, soţie, gospodină în spaţiul privat şi la cel de tânără dependentă de industriile cosmetice în spaţiul public ;
- ocultarea problematicii sociale celei mai actuale (feminizarea sărăciei, şomajul, familia monoparentală condusă de o femeie etc.) ;
- segregarea verticală şi orizontală a structurii ocupaţionale feminine (ghetouri roz sau mai puţin roz).

Din momentul în care mass-media nu au mai fost considerate „oglinda" realităţii, ci construcţia socială a acesteia (Berger & Luckman *inter alii*), critica feministă a „obiectivităţii" ştirilor a pledat fie pentru o relatare neutră, imparţială („gender neutral reporting" – ideal imposibil de atins), fie pentru echilibrul dintre „vocile" şi posturile deţinute de femei şi cele ale barbaţilor, fie, în sfârşit, pentru conştientizarea masculinităţii discursului hegemonic („Ceea ce contează drept adevăr într-o situaţie dată este determinat de cei care au puterea de a defini realitatea" – S. Allen, 1999, p. 134).

Dimensiunea de gen infrastructurează deci atât polul emisiv (cine produce ştirea, emisiunea etc.), cât şi pe cel al mesajului (ştiri cu şi despre femei) şi al receptării.

În ceea ce privește actorul jurnalist, deși se constată feminizarea școlilor de jurnalism și comunicare în absolut toate țările lumii și creșterea numărului de reportere (40% în presa scrisă și 50% în televiziune conform ultimei monitorizări globale – 2000), efectul plafonului invizibil (imposibilitatea de a accede la funcții de decizie și control) continuă să se mențină. „Cum putem avea o democrație și o presă liberă" – se întreabă editorialista Barbara Reynolds – „când 95% din deciziile luate în mass-media aparțin bărbaților albi ?".

Liesbet van Zoonen (1994) identifică pe lângă clivajul poziție în vârful piramidei deținută de bărbați *vs* poziție la baza ierarhiei ocupată de femei și o discriminare de natură financiară și de rază de acțiune. Femeile tind să preia (sau le sunt asignate) arii ale jurnalismului care extind într-un fel responsabilitățile domestice : educația, sănătatea, cultura, societatea, în timp ce finanțele, politica, relațiile internaționale rămân bastionul bărbaților.

Ca actori ai știrii, surse și experți, femeile sunt sistematic subreprezentate, pe de o parte din cauza culturii „macho" și *network*-ului masculin și, pe de altă parte, lipsei de reprezentativitate în politică, economie : „Femeile din știri sunt fie exemple anonime ale unui public neinformat, fie casnice, vecine, consumatoare sau mame, surori, soții ale bărbaților din știri, fie în sfârșit victime ale unei crime, catastrofe, politici" (Holland, *apud* S. Allen, 1999, p. 141).

Pe lângă diviziunea sexualizată a practicii jurnalistice (*hard news*, apanajul bărbaților, și *soft news*, potrivite pentru femei), se poate remarca și o arhitectură discursivă diferită : concretă, contextualizată, empatică („human interest"), în cazul jurnalistelor, și abstractă, raționalizantă, universalistă, în cazul bărbaților. Jurnalistele au o percepție diferită asupra evenimentelor : „o abordare comunitară a vieții sociale și o mai atentă ascultare a celorlalți" (C. Beauchamp, 1987, p. 253). Motivația alegerii profesiei are aceeași conotație comunitară („a crea o lume mai bună", „a-i ajuta pe oameni" etc.) : „Femeile manifestă mai mult interes și poate mai mult respect pentru publicul lor. Ele îi acordă mai multă încredere. De asemenea, ele consideră cititorii, ascultătorii sau telespectatorii mai puțin naivi, creduli decât îi cred bărbații. În plus, ele încearcă mai puțin să influențeze opinia publică și mai mult să ofere oamenilor obișnuiți șansa de a se exprima în mass-media" (D. Pritchard & F. Sauvageau, 1999, p. 253).

De fapt, statutul de „al doilea sex", conceptualizat de Simone de Beauvoir în urmă cu o jumătate de secol, este în continuare activ prin perenitatea stereotipurilor și conservatorismul lingvistic. Strategiile de marginalizare a experienței feminine, cu excepția abjectului (mama denaturată, vrăjitoarea, femeia adulteră etc.), sunt dublate de variate mecanisme discursive de invizibilizare :

- utilizarea numelor generice și numelor de profesii doar la masculin ;
- înlocuirea identității profesionale cu cea de gen (judecătoarea X, grefiera Y, reluată cu *femeia*, în timp ce infractorul care a atacat-o este prezentat cu numele complet) ;
- strategii de numire indirectă, adiacentă unei personalități masculine (soția lui, amanta lui etc.) ;
- privilegierea indicilor de aparență fizică și statut marital (tânăra blondă sau tânăra femeie) și ocultarea profesiei.

Femeile în viața publică sunt nu doar mai puțin vizibile decât bărbații, ci și tratate după alte standarde („În timp ce pentru bărbați contează antecedentele și experiența politică, pentru femei esențialul continuă să fie situația familială și aspectul fizic" – *L'Image de la femme dans les médias*, 1997, p. 16).

Dacă mass-media occidentale privilegiază roluri feminine non-convenționale atât în ficțiune (femeia neagră procuror, femeia șerif, polițist etc.), cât și ca prezentatoare de știri, în țările ex-comuniste asistăm, după o lungă perioadă de emancipare forțată (femei comisar, femei tractoriste eroine ale muncii socialiste etc.), la revitalizarea femeii obiect sexual, eroină a balurilor, spectacolelor de modă și concursurilor de frumusețe (a se vedea explozia pornografiei, a publicității sexiste și a mass-media comerciale beneficiare ale instrumentalizării corpului feminin).

În ceea ce privește receptarea conținutului mediatic în funcție de gen, tendințele de lectură și vizionare au putut evidenția preferințe tematice (opțiunea pentru acțiune și narativitatea cu puncte forte și frecvente răsturnări de situații, în cazul bărbaților, față de narativitatea ciclică, emoțională, „conversațională", în cazul femeilor), stiluri diferite de vizionare (neîntreruptă de alte activități, pentru bărbați, întreruptă, policromă, pentru femei). Cercetări calitative au reflectat, pe de o parte, frustrarea femeilor față de reprezentările sexiste sau stereotipe pe care le oferă mai ales televiziunea, dar și confortarea unei viziuni „feminine" a existenței, așa cum apare în rețeta de succes a unor magazine feminine (*Elle*, *Femme actuelle*, iar în România *Avantaje*, *Unica* și mai nou *Cosmopolitan*), pe de altă parte. „Aceste reviste sunt un medium contradictoriu dar important pentru femei în diferite momente ale existenței lor, creând legături între femei, o contracultură feminină și o mai mare putere în relațiile cotidiene de familie" (*L'Image des femmes dans les médias*, 1997, p. 27).

Deși revistele pentru femei oferă una dintre puținele forme ale solidarității feminine prin promovarea unei culturi diferite, focalizate asupra experiențelor, proiectelor sau dilemelor femeilor (carieră și/sau viață de familie, comportament masculin asertiv și/sau sensibilitate,

solicitudine feminină), ele se situează sub semnul aceleiași constrângeri paradoxale (*double bind*) care însoțește întreaga existență feminină. În acest sens, concursul anului 2000 lansat de revista internațională *Cosmopolitan* în varianta românească, menit să promoveze modele de reușită feminină (femei manager, femei jurnaliste, cercetătoare etc.) a funcționat cu sloganul Actuală/Activă/Atractivă, perfectă textualizare a trendului autonomiei, dar și a supunerii la „mitul frumuseții".

Totuși aceste reviste nu sunt inutile și nici antifeministe ; ele propun alternative la chestiuni și dileme ale existenței femeilor (divorț, avort, menopauză, singurătate etc.) cu șanse de diseminare la milioane de femei spre deosebire de revistele feministe cu circuit mult mai restrâns. Aceste reviste pot deveni un *instrument de schimbare socială* adresat unui public larg (femei de la țară, femei mai puțin educate) prin autonomizarea și sporirea stimei femeilor față de ele însele. De fapt, aceste reviste sunt concepute de editorii lor ca o familie extinsă sau ca un partid politic : „Revista este un club. Funcția ei este să ofere cititoarelor un simț al comuniunii și mândria identității (de a fi femeie)" (N. Wolf, 1997, p. 44).

În ciuda progreselor realizate (conștientizarea subreprezentării și a discriminării, câștigarea de poziții interesante la toate nivelurile de management : director de agenție de știri, de publicație, producător de emisiune etc.), există încă o multitudine de bariere, prejudecăți ce trebuie dinamitate. „Nu este destul să avem mai multe femei în industria mass-media. E nevoie de mai multe femei cu o înțelegere politică a modului în care se reproduce subordonarea femeii și cu dorința de a schimba această stare de lucruri" (Arthurs, *apud* S. Allen, 1999, p. 156).

(vezi și *Corpul, Discursul, Feminismul liberal, Genul, Gen și televiziune, Privirea*)

Bibliografie

Allen, Stuart, 1999, *News culture*, Buckingham Philadelphia : Open University Press.

Beauchamp, Colette, 1987, *Le silence des médias : les femmes, les hommes et l'information*, Montréal : Ed. du Remue-ménage. *L'Image des femmes dans les médias. Rapport sur les recherches existant dans l'Union Européenne*, 1999, Commission européenne, Direction Générale „Emploi, relations industrielles et affaires sociales".

Pritchard, David & Sauvageau, Florian, 1999, *Les journalistes canadiens. Un portrait de fin de siècle*, Les Presses de l'Université Laval.

Van Zoonen, Liesbet, 1994, *Feminist Media Studies*, London : Sage.

Daniela Rovența Frumușani

GEN ȘI SECURITATE

Studiile de securitate au constituit unul dintre ultimele bastioane ale perspectivei indiferente la aspectele de gen în teoria relațiilor internaționale.

Există însă cel puțin două arii majore de deschidere a studiilor de securitate prin considerarea variabilelor de gen. În primul rând se analizează poziția femeilor și modul în care securitatea lor imediată este violată și în al doilea rând, prin centrarea pe filosofia patriarhală care se află în spatele acestei reificări și violențe, se descrie modul în care aceasta se relaționează cu studiile de securitate. Se localizează femeile ca grup în cadrul studiilor de securitate și, prin conștientizarea politică adusă de feminism, se contestă înțelesurile acceptate ale termenului și se oferă o schimbare conceptuală care deschide câmpul ideilor asociate tradițional cu feminitatea (emoționalul, interpersonalul, spontanul și nestructuratul).

Perspectiva tradițională a securității este tradițional realistă accentuând pe state ca principali actori și ca principale surse de conflict și violență, o problemă de securitate trata de obicei un conflict interstatal direct. Această perspectivă este contestată și este considerată anacronică de curentele alternative din teoria relațiilor internaționale. Cea mai semnificativă este abordarea „cuprinzătoare" a lui Buzan care include și amenințările din interiorul statelor în studiile de securitate (sărăcie, corupție, instabilitate, criminalitate etc.), precum și pe cele globale (poluare planetară, migrații, crimă organizată, proliferare de armament etc.). Teoreticienii feminiști acceptă aceleași perspective extinse asupra studiilor de securitate prin definirea violenței structurale și directe care nu limitează problemele de securitate la securitatea militară și la lupta pentru putere și deschid analizele mai degrabă spre empatie decât spre etnocentrism, spre relații umane decât spre raporturi de putere între state. Violența directă poate fi definită ca asaltul fizic al lui A asupra lui B, cu intenția de a-l distruge sau de a provoca suferință și durere. Violența indirectă nu presupune un atac fizic direct, de exemplu politicile care în mod deliberat produc moartea prin înfometare sau boală. Astfel de politici sunt descrise ca o formă de violență structurală manifestată prin acțiunea indirectă a relațiilor de putere inegale și oprimante. Perspectiva de gen arată că femeile sunt victime preferențiale ale violenței structurale, cu nou-născutele nedorite deseori sau hrănite mai puțin, iar femeile sunt discriminate economic, legal și cultural. Un domeniu bine structurat este centrat asupra violului colectiv folosit ca armă de război sau ca mijloc de purificare etnică. Deși salută includerea violului colectiv pe

o crimă de război, feminiștii cer o analiză mai largă a conceptului care să nu se restrângă la atacator ca soldat străin. Deși perspectiva extinsă cere includerea drepturilor omului ca element al securității umane, se exclude fenomenul violenței domestice.

Bibliografie

Pettman, Jan Jindy, 1996, *Worlding Women : A Feminist International Politics*, London : Routledge.
Tickner, J. Ann, 1988, „Hans Morgenthau's Principles of Political Realism : A Feminist Reformulation", in *Millenium : Journal of International Studies 17(3)* (Winter), pp. 429-440
Tickner, J. Ann, 1991, *Man, The State and War : A Feminist Reformulation*, in *http : / / data.fas.harvard.edu / cfia / pnscs / DOCS / f91tickn.htm*.
Tickner, Ann, 1992, *Gender in International Relations*, New York : Columbia University Press.

Sergiu Vintilă

GEN ȘI TELEVIZIUNE

Încă de la începuturile ei, în anii '50, televiziunea a reprezentat un mediu de comunicare puternic influențat de cultura de masă. Televiziunea oferă o varietate de subiecte de discuție și pretinde existența la receptori doar a unui nivel minim de înțelegere, mizând masiv pe gratificarea emoțională a acestora. Petrecem tot mai mult timp în fața televizoarelor ; în Statele Unite, cercetări efectuate încă din anii '70 au arătat că un copil de 15 ani a petrecut deja mai multe ore în fața televizorului decât în clasă, la școală (Tuchman, 1978). Studii de piață realizate în România în 2001 au subliniat faptul că tinerii între 18 și 25 de ani petrec în medie cel puțin 3 ore pe zi uitându-se la televizor. Consecința directă a acestei prezențe cotidiene este considerarea televiziunii drept un factor determinant în procesul de socializare a copiilor și adolescenților.

Programele de televiziune sunt consumate, de obicei, în cadrul familiei, într-un mediu domestic. Deși imaginile prezentate se doresc a fi o reflectare obiectivă a realității, camerele de luat vederi „decupează" numai o parte a vieții de zi cu zi, chiar și în cazul transmisiilor în direct. „Realitatea" oferită de televiziune este una selectivă, schematică, preconstruită, bazată pe stereotipuri.

Televiziunea a constituit, încă din primii ani, un subiect de studiu pentru sociologi și antropologi. Inițial, cercetările au fost mai degrabă de tip cantitativ, luând în discuție subiecte precum influența programelor TV (în special a celor cu conținut violent) asupra copiilor și

rolul televiziunii în viața socială și culturală. Deceniile 7 și 8 ale secolului XX au adus cu ele primele încercări de critică feministă a fenomenului televiziunii, cu accent pe studierea stereotipurilor promovate pe micul ecran. Statele Unite ale Americii au fost scena primelor confruntări dintre organizațiile de femei și televiziuni (la început, cele locale), criticate pentru modul sexist de reprezentare a femeilor și pentru lipsa de interes arătată față de subiecte importante pentru femei (Van Zoonen, 1994, p. 11).

Studiile americane și europene din ultimii 30 de ani au arătat că imaginea femeilor în televiziune este tributară stereotipurilor de gen și practicilor discriminatorii. Se constată că, în general, bărbații apar în programele de televiziune ca având profesii superioare celor ale femeilor : ei sunt medici, ele sunt asistente ; bărbații sunt avocați, femeile secretare ; bărbații lucrează în firme mari, femeile în magazine. Portretizarea incompetenței (ca apanaj al femininului) se extinde de la denigrare la victimizare și trivializare. Femeile celibatare, care nu se conformează modelelor tradiționale de dezvoltare personală, sunt prezentate la televizor ca fiind victime sigure ale agresorilor. Casnicele, femeile măritate sunt valorizate pozitiv deoarece televiziunea preferă să încurajeze rolurile tradiționale. Astfel, bărbații sunt lideri instrumentali, sunt activi, iau decizii acasă și la serviciu, pe când femeile sunt lideri emoționali, care rezolvă exclusiv problemele gospodăriei.

Reclamele de televiziune sunt construite pe aceleași coordonate sexiste : le arată pe femei ca fiind dependente de bărbați, supuse, transformate în obiecte sexuale, neînțelegând cum funcționează niște aparate foarte simple, preocupate exclusiv de gospodărie, așteptând laudele bărbatului venit de la serviciu ș.a.m.d.

Pe lângă analiza stereotipurilor de gen promovate de discursul televizat, cercetările au abordat și modul în care femeile receptează diferite produse mediatice. Analizele au în vedere relația care se stabilește între un anumit tip de produs (documentare TV, programe de știri, *talk-show*-uri, seriale de tip *soap opera* etc.) și publicul căreia îi este adresat (în cazul nostru, femeile). Cum cele mai multe studii întreprinse în această direcție sunt nord-americane, britanice sau australiene, analiza fenomenului receptării s-a orientat mai ales spre serialele de televiziune și spre popularele emisiuni-concurs (*quiz shows*). Aceste cercetări (Brown, 1994) au demonstrat că producătorii de televiziune privesc femeile în dubla lor calitate : de telespectatoare și de consumatoare. Relația simbiotică existentă între consumul de produse de uz casnic (detergenți, cosmetice etc.) și consumul de televiziune generează un veritabil cerc vicios : emisiunile TV sunt realizate în așa fel încât să fie urmărite de către femei, care, prin puterea lor de cumpărare, „aduc" publicitate în programele respective. Cu cât

femeile cumpără mai multe bunuri, cu atât companiile își permit să plătească mai mulți bani posturilor de televiziune, subvenționând diferite producții televizate.

În România, abia în ultimul deceniu televiziunea s-a impus ca bun de consum, parte a industriilor culturale și fenomen mediatic supus regulilor liberei exprimări și economiei de piață. La nivelul conținutului programelor de televiziune, din perspectiva problemelor de gen, se remarcă imediat o tendință din ce în ce mai pronunțată către sexism. Se observă că, „în țările postcomuniste, după abolirea tabuurilor, asistăm la reinstalarea «vechilor» stereotipuri : femeia «sex object», promovată de inflația publicității și presiunile economiei de piață" (Frumușani, 1995, p. 17).

Studiile asupra audiovizualului sunt încă puține la număr în România. Unul dintre motivele acestei stări de fapt îl reprezintă costurile materiale ridicate pe care le presupun astfel de cercetări. Pe de altă parte, spațiul mediilor electronice românești s-a dovedit a fi, după 1989, unul foarte agitat – concurența acerbă din această zonă a presei provocând deseori mutații majore la nivelul conținuturilor și orientării programelor difuzate de un post de televiziune sau altul.

Analizele asupra programelor de televiziune efectuate în ultimii ani s-au axat, în general, pe probleme din domeniul politic (liberul acces la spațiul de antenă în perioadele electorale, moralitatea implicării în lupta politică a instituțiilor de presă „de partid", scandaluri politice și manipulări/dezinformări prin televiziune). La rândul lor, studiile privitoare la situația femeilor din România au făcut doar vagi referiri la modul în care televiziunea „construiește" imaginea acestora, în contextul stereotipurilor culturale (patriarhale) prezente în societate.

◗ (vezi și *Corpul, Gen și mass media, Privirea, Soap opera / Telenovela, Stereotipele de gen*)

Bibliografie

Brown, Mary Ellen (ed.), 1994, *Television and Women's Culture : The Politics of the Popular*, London : Sage Publications.

Frumușani, Daniela Rovența, 1995, „The Woman in the Post-Communist Society and Media", în *The Global Network*, nr. 2.

Tuchman, Gaye, „The Symbolic Annihilation of Women by the Mass-Media", în Gaye Tuchman, Arlene Kaplan Daniels, James Benét (eds.), 1978, *Hearth and Home : Images of Women in the Mass Media*, New York : Oxford University Press.

Van Zoonen, Liesbet, 1994, *Feminist Media Studies*, London : Sage Publications.

Romina Surugiu

GILLIGAN, CAROL (1936-)

Cea mai importantă contribuție a lui Carol Gilligan la dezvoltarea teoriilor feministe în particular, dar și a teoriilor asupra moralei în general este reprezentată de o nouă interpretare asupra evoluției moralei, cunoscută sub numele de *etica grijii* („ethic of care"). Această teorie, rezultat al unor îndelungate cercetări empirice, a fost publicată în 1982 (*In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*). Gilligan reia cercetările lui Kohleberg asupra dezvoltării morale, cercetări potrivit cărora există statistic o diferență în evoluția judecății morale între băieți și fete, astfel încât băieții tind spre dezvoltare până spre stadiul maximal (matur), acel al autonomiei, iar fetele rămân undeva, într-un stadiu intermediar, cel al concordanței interpersonale. Ceea ce descoperă Gilligan în cercetările sale cu subiecți copii și tineri este existența unei diferențe de gen în rezoluțiile asupra dilemelor morale și nu o „rămânere în urmă" a fetelor, și anume băieții sunt socializați spre o etică a drepturilor și dreptății în care principiile sunt mai importante decât oamenii, iar fetele spre o etică a grijii în care importanța primă o au judecata contextuală și relațiile dintre oameni. Spre maturitate, aceste două etici tind spre convergență. Diferențele de gen fac ca băieții să-și urmărească preponderent scopurile autoafirmative și au probleme în relații interpersonale, iar fetele tind spre menținerea și dezvoltarea celorlalți, cu prețul realizării personale. Opinia lui Gilligan este aceea că, pentru a depăși aceste moduri parțiale de dezvoltare, ambele sexe ar trebui socializate în ambele feluri de etici, ar trebui să-și însușească „bilingvismul moral".

Analizele sale se referă la contextul cultural apusean și la formele de educație proprii acestuia.

Bibliografie

Gilligan, Carol, 1982, *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge : Mass, Harvard University Press.

Kohleberg, Lawrence, 1958, „The Development of Modes of Thinking and Choises in Years 10 to 16", PhD Diss : University of Chicago.

Mihaela Miroiu

GOSPODĂRIE

Concept fundamental al feminismului, prin care se desemnează locul „naturală" ocupat de femei (spațiul asociat acțiunilor acestui gen în plan social și general uman) diferit de „familie" (și de instituția „căsătorie"). În esență analiza relației femeie – gospodărie (sau, în sens mai larg „spațiu casnic"), contrapusă axei bărbat – sfera publică, este însuși punctul de pornire al variatelor forme ale feminismului.

În perspectivele „tradiționale" explicative asupra rolului social, biologic, economic sau cultural al femeii nu a existat o separare clară între locul ei în familie și dispunerea sa din interiorul casei/căminului. „Cultul adevăratei feminități" și „ideologia domestică" sunt elementele cele mai comune ale perspectivei „patriarhale" asupra femininului. Conform acestei concepții „ortodoxe", dacă femeilor li se rezerva exclusiv controlul și accesul la sfera domestică/casnică, bărbații erau înzestrați cu exclusiva capacitate a autonomiei funcționale în raport cu sfera publică – de unde acceptarea socială a triplului rol masculin la nivel intra-familial : persoana care asigură resursele financiare ale familiei, cea care ia principalele decizii pentru ceilalți membrii ai grupului și persoana care se ocupă cu aspectele referitoare la educația copilului. Intrarea femeilor pe piața forței de muncă plătită, deplasările fundamentale înregistrate o dată cu redistribuirea sarcinilor casnice și schimbările din diviziunea sexuală a muncii au dus la transformări majore ale modelului tradițional al familiei și, implicit, la redefinirea acestui din urmă concept. Rezultatul direct al acestui proces a fost regândirea „gospodăriei", a limitelor între care poate fi definită viața privată și a locului și rolului femeilor în plan social și nu numai.

Feminismul a demonstrat astfel că o „gospodărie" nu este pur și simplu o unitate spațială și economică unde se manifestă relațiile umane, un „întreg" compact stratificat intern. Analizele economice și sociale sensibile la gen au identificat intersecția unor multiple „dimensiuni" care permit caracterizarea unei unități sociale drept o „gospodărie" :

A. Dimensiunea spațială – literatura de factură feministă arată că nu putem vorbi de un unic spațiu domestic/„gospodărie", ci de o intersecție a patru mari domenii subsumate acestui termen generic :
   1. Sfera producției – pentru crearea mijloacelor de producție ;
   2. Sfera consumului – pentru producerea bunurilor de consum ;
   3. Sfera demografică – pentru reproducerea forței de muncă,
   4. Sfera ecologică – pentru reproducerea mediului natural.

B. Dimensiunea interrelațională (bazată pe relațiile de rudenie, înrudire) – pentru feminism, îndeosebi pentru feminismul de factură marxistă și socialistă- termenul de „gospodărie" este central pentru evaluarea locului femeii în plan social și identificarea strategiilor de depășire a oprimării patriarhale. Esențiale în această perspectivă nu mai sunt atât relațiile de filiație directă cât cele de „reproducere" biologică și economică a „gospodăriei". Cu alte cuvinte, dacă pentru gospodărie esențială este caracteristica spațiului comun unui grup de femei și bărbați, familia este îndeosebi expresia unei relații de rudenie sau genealogice. L. Morris definește „gospodăria" atât drept „un grup de indivizi cu o economie casnică comună care au împreună o proprietate comună (casa, banii, timp și activități) și care-și satisfac împreună un număr de nevoi zilnice fundamentale", cât și ca „localizarea naturală în care femeile și bărbații stau împreună ca muncitori, parteneri și părinți".
C. Relațiile de putere – analizele feministe din științele sociale au dus la diferențierea termenilor de „familie" și „gospodărie" prin introducerea conceptelor de „putere" și „proprietate" în înțelegerea raporturilor de gen. Actual se consideră că există un set de elemente comune care permit definirea exactă a unei unități drept „gospodărie", ele putând fi rezumate astfel :
   1. Membrii gospodăriei trebuie să trăiască împreună ;
   2. Membrii gospodăriei dispun de un buget comun ;
   3. Membrii gospodăriei recunosc autoritatea unui „cap" – o persoană care poate exercita cele mai clare relații de putere și autoritate la nivel micro-grupal. „Capul" unei gospodării poate fi identificat empiric prin trei modalități concurente : 1. Autodefinirea sa drept „cap" al gospodăriei de către sine sau de un alt membru al gospodăriei ; 2. Identificarea obiectivă a persoanei care deține autoritatea supremă în gospodărie (adică persoana care controlează menținerea unității gospodăriei și exercită în fapt conducerea gospodăriei) ; 3. Identificarea principalei persoane care sprijină economic gospodăria – persoana care câștigă cel mai mult fiind astfel desemnată „cap" al gospodăriei.
D. Raportul intern *vs* extern – studiile feministe arată că nu se poate vorbi de un tip unic general-uman de „gospodărie", ci de variații ale acestei realități în funcție de plasarea unei unități sociale concrete la intersecția a două axe :
   1. Dimensiunea intensivă a gospodăriei – prin aceasta se indică gradul de socializare al gospodăriei și nivelul diviziunii muncii și cooperării în interiorul său ;

2. Latura extensivă a oricărei gospodării – care se referă la mărimea fizică a gospodăriei și include dispoziția sa spațială și numărul de membri subsumați ei.

În ultimul timp însuși termenul de „gospodărie" tinde să fie contestat pe baza rezultatelor empirice ale cercetărilor feministe prin care se ridică o serie de probleme noi referitoare la : modalitățile de alocare a resurselor în interiorul și în exteriorul gospodăriei în condițiile creșterii mobilității spațiale a femeilor care lucrează salarizat ; impactul schimbărilor macro-economice asupra organizării economice a „gospodăriei" – implicit gradul de integrare a acestor unități în economiile locale, naționale și mondiale ; importanța gospodăriei în redefinirea termenilor standard de „clasă", „rasă", „etnie" o dată cu schimbările reale înregistrate de gen la nivelul gospodăriei. O alternativă posibilă la aceste noi dileme feministe este cea oferită prin conceptul de „unitate co-rezidențială" ; potrivit perspectivei feministe actuale acest termen are capacitatea de a oferi răspunsuri mai adecvate la întrebările :

a) Cine sunt cei și cele care constituie o unitate co-rezidențială ideală ?
b) Care sunt procesele comune formării și menținerii acestor unități ?
c) Cum influențează factorii macro-sociali relațiile de gen interne acestor unități co-rezidențiale ?
d) Cum variază aceste unități nu numai de-a lungul dimensiunii de gen, ci și în funcție de rasă, etnie, clasă ?

◆ (vezi și *Căsătorie, familia – perspective feministe*, *Munca domestică*, *Povara dublă a femeilor*, *Public – privat*)

Bibliografie

Barber, K.M., Allen K.R., 1992, *Women and Families – Feminist Reconstructions*, London : The Guilford Press.
Code, L. (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, London and New York : Routledge.
Hearn, J., 1987, *The Gender of Opression : Men, Masculinity and the Critique of Marxism*, Brighton : Wheatshaf.
Kemp, A. Abel, 1994, *Women's Work-Degraded and Devaluated*, New York and London Prentice Hall, Englewood Cliffs.
Morris, L., 1995, *Social Division. Economic Decline and Social Structural Change,* London : U.C.L. Press.

Valentina Marinescu

GRIJA/ÎNGRIJIREA

Grija este o dispoziție spre empatie cu cineva aflat într-o stare de nevoie, un comportament conotat valoric pozitiv, denotând o anticipare a unui posibil pericol ; disponibilitate de a manifesta atenție față de cineva sau ceva. Un om îngrijorat (aflat în grijă) este atât prudent, cât și prevăzător.

Grija poate avea o manifestare personală, dar și una socială. Oamenii își manifestă adesea îngrijorări privind persoanele apropiate, starea de sănătate, iminența unor cataclisme naturale etc. Cetățenii sunt îngijorați de problemele vieții cotidiene, guvernanții își arată îngrijorarea față de disfuncționalitățile din societate. Există griji practice, cu trimitere directă la realitate și griji abstracte, metafizice. Există griji ancorate în sfera privată și griji de notorietate publică.

Existența unei griji este conștientizată ca o stare de alarmă, după care este de dorit o activitate de normalizare a situației. Grija funcționează ca un suport motivațional, orientând persoana îngrijorată spre acțiune.

Încă din perioada de socializare primară, copilul este obișnuit cu faptul că anumite persoane îi poartă de grijă, iar el, la rându-i, se deprinde treptat cu anumite griji, la început legate de activitatea școlară. Grija este una dintre modalitățile de relaționare la nivelul grupului. Modul specific femeilor și cel al bărbaților de manifestare a grijii este, dintr-un punct de vedere, rezultat al socializării. Chiar se observă o anume așteptare pentru *prestația de grijă*. Bărbații așteaptă ca femeile să vină în întâmpinarea dorințelor lor și se simt subiectiv răniți când sunt puși la treburi gospodărești ; dacă nu sunt serviți și nu li se dă atenție, ei consideră că aceasta este o lipsă de grijă (Grimshaw, 1986, p. 218).

Carol Gilligan (*In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*) consacră etica grijii („ethics of care") ca fiind specifică nu numai femeilor, ci și persoanelor de ambele sexe aflate la maturitate. Grija, în semnificația dată de Gilligan, înseamnă *a-ți păsa de*, tocmai fiindcă există o relație de simpatie, iubire, care face posibilă participarea la problemele altora.

Etica grijii este o etică a medierii prin comunitate și relație spre deosebire de cea a drepturilor și dreptății, care este o etică a medierii prin reguli și legi. Complementaritatea celor două tipuri de etică poate fi evidențiată pornind de la faptul că etica dreptății pleacă de la premisa egalității : toți trebuie să fie tratați la fel ; iar etica grijii pleacă de la premisa nonviolenței : nimeni nu trebuie lăsat singur să fie lezat.

Îngrijirea apare ca ceva natural ; o *grevă de grijă* ar trece drept absurdă (Miroiu, 1996, p. 98, p. 105).

Joan Tronto arată că etica grijii este centrată pe dezvoltarea dispozițiilor morale spre grijă, este marcată de căutarea unor răspunsuri potrivite pentru cazuri particulare, reprezintă asumarea responsabilităților și relațiilor (Tronto, 1993). Berenica Fisher consideră grija ca specie de activități care includ tot ceea ce facem ca să menținem, să continuăm și să refacem lumea noastră, astfel încât să trăim cât mai bine cu putință.

◗ (vezi și *Empatia*, *Etica grijii*, *Socializarea de gen*)

Bibliografie

Gilligan, Carol, 1978, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press.

Grimshaw, Jane, 1986, *Philosophy and Feminist Thinking*, Mineapolis : University of Minnesota Press.

Miroiu, Mihaela, 1996, *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, București : Ed. Alternative.

Noddings, Nel, 1989, *Women and Evil*, Berkeley, California : University of California Press.

Tronto, Joan, 1993, *Moral Boundaries – A Political Argument for an Ethic of Care*, New York : Routlege.

Cristina Ștefan

GRUPUL INTERDISCIPLINAR PENTRU STUDII DE GEN

GRUPUL INTERDISCIPLINAR PENTRU STUDII DE GEN a fost înființat în cadrul Institutului de Antropologie Culturală de la Universitatea Babeș Bolyai, Cluj, în iunie 2000, în urma câștigării proiectului *South-East European Faculty Development Program* al Higher Education Support Program International. Prin acest proiect membrii grupului urmăresc dezvoltarea programului interdisciplinar „gen, societate și cultură" la Universitatea Babeș-Bolyai și se dedică promovării conștiinței și perspectivei de gen în educație, cercetare și politici publice. Ei se bucură de sprijinul profesional al „Research Centre for Women's Studies" de la University of Sussex, Brighton, United Kingdom (persoană de contact profesor dr. Barbara Einhorn, director centru), și al „Centre for Women's Studies" de la University of Nijmegen, The Netherlands (persoană de contact Drd. Claudia Krops,

coordinator centru). În cele ce urmează prezentăm succint activitatea membrilor grupului desfășurată în domeniul studiilor de gen.

Conferențiar Dr. **ADRIANA BĂBAN** (Catedra de Psihologie, Facultatea de Psihologie și Științele Educației). Publicații în domeniu : „Gender differences in psychosocial and behavioral factors for coronary heart disease", in *Heart Disease* : *Environment, Stress and Gender.* Eds : G. Weidner, M. Kopp and M. Kristenson, NATO Science Series, vol. 327, Series I : Life and Behavioral Sciences, 2001 ; „A Psychological Perspective on Women Sexuality and Reproductive Behaviour", in *Reproducing Gender : Politics, Publics and Everyday Life after Socialism*, Eds. G. Kligman and S. Gall, Princeton Univ. Press, 2000 ; „From Abortion to Contraception : Romanian Experience", in *From Abortion to Contraception : Transitions in Postsocialist Societies in Central and Eastern Europe*. Ed. H.P. David, Greenwood Publ., New York, 1999 ; „Women Body and Body Politic", in *Women and Men in East Europe in Transition*. Ed. by M. Feischmidt, E. Magyari Vincze, V. Zentai, EFES, Cluj-Napoca, 1997 ; „Women's health and reproductive rights – Romanian experience" (in cooperation with H. David), in *The European Journal of Patient Education and Counseling* (1996), 28, pp. 235-245 ; „Voices of Romanian Women" (in cooperation with H. David), in *Learning about Sexuality*. Eds. K. Moore, S. Zeidenstein, Population Council Publ., New York, 1996 ; *Romanian Women' Perceptions of Sexuality, Reproductive Behavior and Partner Relations During the Ceaușescu Era* (in cooperation with H. David), CEDPA Washington DC, 1996. Teme de cercetare în domeniu : gen și sănătate, sexualitate și comportament reproductiv. Cursuri oferite în cadrul programului : Psihologia sănătății, Psihologie feministă.

Profesor Dr. **AUREL CODOBAN** (Catedra de Filosofie Sistematică, Facultatea de Istorie și Filosofie). **Publicații** în domeniu : *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Dacia, Cluj, 2001. **Teme de cercetare** în domeniu : comunicare și limbaj corporal ; dorință, alteritate și iubire ; poststructuralism și hermeneutică. **Cursuri** oferite în cadrul programului : Gen și comunicare, Corp, gen și limbaj corporal.

Lector Dr. **GHIZELA COSMA** (Catedra de Istorie Contemporană și Relații Internaționale, Facultatea de Istorie și Filosofie). **Publicații** în domeniu : „Asociaționismul feminin maghiar din Transilvania în perioada interbelică", in *Studii de Istorie a Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1994, pp. 148-151 ; „Coordonate ale discursului reprezentantelor mișcării feministe din Transilvania în perioada interbelică", in *Acta Musei*

Porolissensis 19, Cluj-Napoca, 1995, pp. 315-323 ; „Femeile şi politica în Europa Centrală în perioada interbelică", in *România şi relaţiile internaţionale*, Cluj-Napoca 2000, pp. 182-190 ; coeditor al volumului *Condiţia femeilor în România între tradiţie şi modernitate* (sub tipar Cluj-Napoca, Desire, 2001) ;. **Teme de cercetare** în domeniu : istoria şi condiţia femeilor în România. **Cursuri** oferite în cadrul programului : Condiţia femeilor în România între tradiţie şi modernitate în secolul XX, Istoria feminismului şi mişcările femeilor din România.

Lector Drd. **CSILLA Könczei** (Catedra de Limbă şi Literatură Maghiară, Facultatea de Litere). **Publicaţii** în domeniu : Ilonka néni. Életem. Viaţa mea. Miro Ziv, Cluj-Napoca, EFES, 2001 ; **Eseu video** despre problemele epistemologice şi etice ale muncii de teren etnografice, 1994. **Teme de cercetare** în domeniu : comunicare vizuală. **Curs** oferit în cadrul programului : Reprezentări vizuale ale genului social.

Profesor Dr. **PETRU ILUŢ** (Catedra de Sociologie, Facultatea de Istorie şi Filosofie). **Publicaţii** în domeniu : *Iluzia localismului şi localizarea iluziei*, Polirom, Iaşi, 2000. **Teme de cercetare** în domeniu : familie şi gen ; relaţii între valori, atitudini şi comportament. **Cursuri** oferite în cadrul programului : Familia şi problematica gender, Condiţia socială a femeilor.

Conferenţiar Dr. **ENIKO MAGYARI-VINCZE** (Catedra de Studii Europene, Facultatea de Studii Europene, Co-director al Institutului de Antropologie Culturală, Responsabil de program). **Publicaţii** în domeniu : Coeditor al volumelor *Women and Men in East European Transition*, Cluj-Napoca, EFES, 1997 ; *Întâlniri multiple. Antropologi occidentali în Europa de Est*, Cluj-Napoca, EFES, 2000 ; *Condiţia femeilor în România între tradiţie şi modernitate* (sub tipar Cluj-Napoca, Desire, 2001) ; „Questioning the «Feminization» of Poverty in Romania", in *Racialization and Feminization of Poverty in the Post-Socialist Central and Eastern Europe*, edited by Rebecca Emigh and Iván Szelényi, Greenwood Press, 2001 ; Articole sub tipar : „Romanian Gender Regimes and Women's Citizenship", in *Gender and Citizenship : Contentions and Controversies in East-West Debates*, edited by Joanna Regulska and Jasmina Lukic, Rowman and Littlefield ; „Entitled to Rights and Claiming Rights. Changing Positions of Feminism in the Post-Socialist Romania", in *Women's Rights within the Context of European Integration* edited by Malgorzata Fuszara and Joanna Regulska. **Teme de cercetare** în domeniu : condiţia femeilor şi bărbaţilor în Clujul multietnic, feminismul ca politică identitară în România postsocialistă. **Cursuri** oferite în cadrul programului : Gen. Naţiune. Naţionalism ; Teorii feministe şi antropologia culturală.

Conferenţiar Dr. **CORNELIA MUREŞAN** (Catedra de Asistenţă Socială, Facultatea de Istorie şi Filosofie). **Publicaţii** în domeniu : *Evoluţia demografică a României : tendinţe vechi, schimbări recente, perspective* (1870-2030), Presa Universitară Clujeană, 1999 ; „O evaluare a efectelor politicii pronataliste din România", in *Studii şi cercetări din domeniul ştiinţelor socio-umane*, Academia Română – Filiala Cluj-Napoca, Institutul de cercetări socio-umane, 1996, pp. 77-87 ; *L'évolution démographique en Roumanie : Tendances passées 1948-1994 et perspectives d'avenir 1995-2030*", in *Population* nr. 4-5, INED, Paris, 1996, pp. 813-845. **Teme de cercetare** în domeniu : familie, maternitate, avort, divorţ şi stil de viaţă din perspectiva comportamentului demografic în Europa. **Cursuri** oferite în cadrul programului : Demografie, Gen, familie şi fertilitate.

Conferenţiar Dr. **OVIDIU PECICAN** (Catedra de Studii Europene, Facultatea de Studii Europene), **Publicaţii** în domeniu : Coeditor al volumului *Condiţia femeilor în România între tradiţie şi modernitate* (sub tipar Cluj-Napoca, Desire, 2001). **Teme de cercetare** în domeniu : istoria culturii şi a ideilor, roluri de gen în România postcomunistă. **Curs** oferit în cadrul programului : Femei în Evul Mediu românesc.

Conferenţiar Dr. **LIVIA POPESCU** (Catedra de Asistenţă Socială, Facultatea de Istorie şi Filosofie). **Publicaţii** în domeniu : *Protecţia socială în Uniunea Europeană*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1998 ; *Structură socială şi societate civilă în România interbelică*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1998. Coordonator al volumului *Asistenţa socială ca activitate de mediere în societate*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1995. **Teme de cercetare** în domeniu : rasializarea şi feminizarea sărăciei, stratificare socială şi inegalitate de gen. **Cursuri** oferite în cadrul programului : Probleme sociale şi politici sociale, Sisteme de inegalitate şi relaţii de gen. E-mail :

Lector dr. **ELENA PORUMB** (Catedra de Managementul Instituţiilor Europene, Facultatea de Studii Europene). **Publicaţii** în domeniu : *Managementul resurselor umane*, Cluj-Napoca, EFES, 2001. **Teme de cercetare** în domeniu : managementul conflictelor, dezvoltare comunitară. **Curs** oferit în cadrul programului : Cultură organizaţională şi relaţii de gen.

Asistent Drd. **MARCELA RAD** (Catedra de Managementul Instituţiilor Europene, Facultatea de Studii Europene). **Publicaţii** în domeniu : „Limits of the fundamental rights and liberties stipulated by the European Convention of Human Rights", in *Studia Europaea*,

University „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Nr. 1-2, 1998. **Teme de cercetare** în domeniu : drepturile omului și drepturile femeilor ; Consiliul Europei, Curtea Europeană a Drepturilor Omului și statutul femeilor. **Curs** oferit în cadrul programului : Gen și drept.

Conferențiar Dr. **MARIA ROTH-SZAMOSKÖZI** (Catedra de Asistență Socială, Facultatea de Istorie și Filosofie). **Publicații** în domeniu : *Protecția copiilor : dileme, concepte și metode*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 1998 ; Coautor al volumului *Abuzul și neglijența copiilor în județul Cluj*, Ed. Comprex, Cluj-Napoca, 1996 ; Coordonator al volumului *Asistența socială ca activitate de mediere în societate*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1995. **Teme de cercetare** în domeniu : teorie și metode în asistența socială ; copiii și familia ; abuzul și neglijarea copiilor. **Curs** oferit în cadrul programului : Violență genizată.

Asistent **OLIVIA TODEREAN** (Catedra de Științe Politice, Facultatea de Științe Politice și Administrative). **Publicații** în domeniu : traducerea volumului *Philosophy and Feminism* de Moira Gatens, publicat la Iași : Polirom, 2001. **Teme de cercetare** în domeniu : perspective feministe asupra relațiilor internaționale, analiza de gen a reformei. **Curs** oferit în cadrul programului : Introducere în studii de gen.

Eniko Magyari-Vincze

H

HĂRȚUIREA SEXUALĂ

Prin hărțuire sexuală se înțelege exercitarea unor presiuni de natură sexuală. Este vorba fie de cererea unor favoruri sexuale, fie de formularea unor observații indecente, fie de comiterea unor gesturi și acțiuni supărătoare care persecută persoana cărora li se adresează. Aceste presiuni au loc, de obicei, într-un context de inegalitate de putere. Cel mai adesea, hărțuirea sexuală se exercită la locul de muncă și este asociată unui șantaj umilitor. Identificarea hărțuirii sexuale trebuie să țină seama de faptul că presiunile sexuale nu sunt dorite de persoanele asupra cărora ele sunt impuse.

Într-o anchetă făcută în 1976 de revista *Redbook*, 88% din persoanele de sex feminin intervievate au răspuns că au fost hărțuite sexual la locul lor de muncă.

Din pricina stereotipurilor sexuale, este uneori dificilă delimitarea hărțuirii sexuale de comportamentele considerate normale. Două mituri contribuie la confuzia dintre normal și deviant. Primul vede în bărbat o persoană cu dorințe sexuale mai puternice decât ale femeii și deci este firesc ca el să încerce cucerirea „prăzii”. Al doilea vede în femeie o persoană care, de fapt, cere și merită în mod natural să fie cucerită prin orice mijloace (A. Superson, 1997). Astfel, hărțuirea sexuală este deseori interpretată, de bărbați mai ales, ca manifestarea atracției sexuale.

Rămân totuși câteva criterii obiective care pot identifica hărțuirea sexuală : absența consimțământului, inoportunitatea, caracterul ofensator și insistent, lipsa de rezonabilitate (M. Hajdin, 1997). Actualmente, în România, hărțuirea sexuală nu este sancționată juridic.

➧ (vezi și *Androcentrism, Patriarhat*)

Bibliografie

Dodds, M. Susa, Frost Lucy, Pargetter Robert and Prior W. Elizabeth, „Sexual Harassement”, in *Social Theory and Practice*, 14 : 2, pp. 111-30.

Hajdin, Mane, 1997, „Sexual Harassement : The Demarcation Problem", in Soble Alan (ed.), *The Philosophy of Sex*, Rowman & Littlefield Publishers.
LeMoncheck, Linda and Mane Hajdin, 1997, *Sexual Harassement : A Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield.
Superson, Anita, 1997, „Sexual Harassment", in LaFollette Hugh (ed.), *Ethics in Practice*, Blackewell.
Wall, Edmund (ed.), 1992, *Sexual Harassement : Confrontations and Decisions*, Buffalo, New York : Prometheus.

Gabriela Blebea Nicolae

HETEROSEXUALITATE

Atracția sexuală pentru o persoană de sex opus este denumită heterosexualitate. Considerată modelul normativ al sexualității, heterosexualitatea este interpretată de către feminism ca una din pârghiile de dominare feminină. Codurile falocentrice ale normativității heterosexuale ar încuraja, de fapt, ecuațiile simbolice între activitate și masculinitate, pe de o parte, și pasivitate și feminitate, pe de altă parte (Butler J., 1990). Recunoașterea rolului activ al bărbatului din relația heterosexuală ar fi cauza violului și a hărțuirii sexuale pe care bărbații le practică rutinier. Obligativitatea heterosexualității este, din punct de vedere feminist, echivalentă cu obligativitatea unui set de relații care nu se reduce doar la relațiile corporale, ci și la cele de la nivelul discursului și a practicii sociale.

➧ (vezi și *Eliberarea sexuală a femeilor, Homofobie, Homosexualitate*)

Bibliografie

Butler, Judith, 1990, *Gender trouble*, London : Routledge.
Jung, Patricia, and Peter Smith, 1993, *Heterosexism : An Ethical Challenge*, Albany, New York : State University of New York Press.
LeVay, Simon, 1996, *The Sexual Brain*, Cambridge : M.I.T. Press.
Segal L., 1994, *Straight Sex Rethinking : Heterosexuality and The Politics of Pleasure*, London : Virago.

Gabriela Blebea Nicolae

HOMOFOBIE

Termenul de homofobie se referă la atitudinea de spaimă și oroare pe care unele persoane o au față de homosexuali. Similară unei fobii ca cea față de șerpi sau păianjeni, homofobia exprimă repulsia față de „ceva" care ar putea contamina sau ar produce rău. Sentimentul de

groază care caracterizează raportarea la homosexuali se manifestă ca o reacție irațională (uneori cu semne patologice), dar ea exprimă, de fapt, substratul de intoleranță și ostilitate care fundamentează recunoașterea acestei „realități".

Anumiți autori apreciază că homofobia este reflexul discriminării homosexualității într-o lume în care norma este considerată heterosexualitatea.

Bibliografie

Pharr, S., 1997, *Homophobia : A Weapon of Sexism*, Little Rock : The Women's Project.

Gabriela Blebea Nicolae

HOMOSEXUALITATE

Homosexualitatea este definită ca relația erotică între persoane de același sex. Deși în Grecia antică homosexualitatea a fost acceptată ca formă normală de sexualitate, astăzi ea este privită cu reticență chiar și în țările în care nu este sancționată juridic. Chiar dacă termenul de homosexualitate cuprinde și relațiile gay și cele între lesbiene, respingerea homosexualității este mai agresivă față de homosexualitatea masculină. Inacceptarea homosexualității este fundamentată ori emoțional, ori religios (*Leviticul*, 18 : 22), dar se formulează și argumentele „raționale" care ar trebui să convingă și altfel decât prin invocarea „tradiției". Astfel, se consideră că :

a) homosexualitatea este o amenințare la adresa familiei, ca instituție vitală dintr-o societate ;
b) homosexualitatea prezintă un risc important de răspândire a bolii SIDA ;
c) homosexualii ar tinde să molesteze copii ;
d) homosexualitatea este asociată cu o dezordine psihologică ;
e) homosexualitatea contravine legii naturale.

Reluate pe rând argumentele menționate se dovedesc inconsistente.

a) Dacă principala funcție a familiei este cea de reproducere și de creștere a copiilor, se poate ușor constata că rata natalității scade vertiginos în funcție de alte criterii printre care cel mai important este cel economic. În plus, tehnicile noi de fecundare (inseminarea artificială), ca și posibilitatea adopției nu ar împiedica un cuplu homosexual să aibă sau să crească un copil. Familia însăși este

într-un proces de redifinire, familiile monoparentale, de exemplu, fiind din ce în ce mai numeroase.

b) Răspândirea bolii SIDA ține, printre alte cauze, de practicarea sexului neprotejat cu parteneri întâmplători, lucru deopotrivă posibil și în cazul heterosexualilor.
c) Molestarea copiilor intră în sfera pedofiliei, o infracțiune definită indiferent de orientarea sexuală.
d) În cazul homosexualilor, posibilitatea problemelor de natură psihică este consecința dezaprobării sociale și a insecurității juridice cu care viața lor sexuală este sancționată.
e) În invocarea legii naturale se operează frecvent confuzia între ce este mai puțin obișnuit și ce este nenatural.

Cele mai consistente argumente în favoarea homosexualității rămân cele care subliniază că singurul criteriu valid în aprecierea moralității sau imoralității unui act sexual stă în consimțământul persoanelor adulte și că nu poate fi detectabil nici un rău social produs de practicarea homosexualității.

Din iunie 2000, în România, homosexualitatea nu mai este considerată o infracțiune penală.

În lume, se pune astăzi tot mai acut problema acceptării oficiale a căsătoriei între homosexuali (Posner R., 1994, p. 310).

◆ (vezi și *Heterosexualitate, Homofobie, Lesbianism*)

Bibliografie

Corvino, John, 1997, „Homosexuality : The Nature and Harm Arguments", in Soble Alan (ed.), *The Philosophy of Sex*, Rowman & Littlefield Publishers.

Finnis, John și Nussbaum Martha, 1997, „Is Homosexual Conduct Wrong ? A Philosophical Exchange", Soble Alan (ed.), *The Philosophy of Sex,* Rowman & Littlefield Publishers.

Levin, Michael, 1997, „Why Homosexuality is Abnormal", LaFollette H. (ed.), *Ethics in Practice*, Blackwell.

Posner, Richard, 1994, *Sex and Reason*, Harvard University Press.

Ruse, Michael, 1988, *Homosexuality : A Philosophical Analysis*, New York, Blackwell.

Gabriela Blebea Nicolae

HRISTOLOGIE

Hristologia se referă, în cadrul teologiei, la natura persoanei și faptele de mântuire ale lui Iisus din Nazaret, declarat Iisus Hristos, Mesia sau salvatorul din păcat al umanității. Creștinismul a afirmat încă de la începuturile sale că atât femeile cât și bărbații sunt inclusi în opera de salvare a lui Iisus Hristos. În epistola lui Pavel adresată Galatenilor, 3.27, cuvântul salvator al lui Iisus ne învață să depășim diferențele de satut social dintre evrei, greci, sclavi, stăpâni, femei și bărbați, „căci toți sunteți unul întru Iisus Hristos" (Biblia, 1968). Astfel ar părea că hristologia ar fi doctrina creștină care afirmă cel mai explicit deplina egalitate a femeilor cu bărbații în cadrul creației și mântuirii, cât și în interiorul Bisericii.

Feministele Noului Testament sunt în general de acord că mișcarea originară hristică a fost una egalitară sau cel puțin o mișcare interculturală de egalizare a diferențelor de clasă, etnie și gen. Aceasta era înțeleasă nu numai sociologic, dar și ca un stindard al unei noi umanități în devenire. Declarația lui Pavel către Galateni este adesea văzută ca reflectare a unei formule timpurii de botez creștin, proclamând unitatea întru Hristos dincolo de gen, clasă sau rasă, o nouă identitate pe care creștinii o dobândeau prin botez.

Evangheliile îl reprezintă pe Iisus ca pe un profet iconoclast care înfrunta clasele religioase aflate la putere prin ridicarea celor marginalizați și a celor care înțelegeau și credeau în mesajul său, în timp ce elitele politice și religioase îl respingeau, încercând să-l suprime. Povestea evangheliilor este cea a respingerii succesive a lui Iisus de către liderii din sinagoga și orașul natal, de către conducătorii religioși din Ierusalem, de autoritățile politice, de mulțimea din Ierusalem și în final de propriii discipoli, bărbați. Femeile care îl însoțeau sunt singurele rămase credincioase în preajma crucii, și vor fi cele dintâi la mormânt, primele martore ale Învierii, cele care vor aduce vestea cea bună celorlalți discipoli.

În ciuda acestor tipare egalitare și interculturale care se pare că au autorizat o serie de femei în conducerea Bisericii timpurii, la sfârșitul primului secol de după Hristos, creștinismul a început dezvoltarea tiparului patriarhal al conducerii Bisericii, marginalizând femeile. Excluderea femeilor de la preoție și din rolurile publice conducătoare s-a bazat pe argumentele inerentei subordonări a femei în ordinea creației și mai apoi a pedepsei pentru păcatul nesupunerii, cauzator al „căderii" umanității și alungării din rai.

În secolul patru, când creștinismul a fost asimilat în Imperiul Roman sub Constantin, s-a dezvoltat o hristologie imperială, în care

dominația lui Hristos asupra universului (Hristos pantocrator) era reflectată de figura împăratului roman, dominația lui Cezar. În cadrul acestei hristogii imperiale, Hristos devine arcul de boltă sau principiul oricăror relații ierarhice, împăratul asupra supușilor, nobilii asupra celor de rând, stăpânii asupra sclavilor, tatăl asupra întregii gospodării, bărbatul asupra femeii și în final mintea asupra trupului.

Teologia scolastică medievală a preluat antropologia aristotelică, care definea femeile ca inerent deficiente și lipsite de integritatea naturii umane. Toma din Aquino a utilizat această antropologie pentru a susține argumentația masculinității lui Iisus, care nu putea fi decât bărbat pentru a reprezenta totalitatea naturii umane și că doar bărbații pot să-l reprezinte pe Hristos în biserică.

Teologia feministă creștină se confruntă astfel cu necesitatea reconstrucției hristologiei ca obiectivul său central, cel mai dificil de altfel. Teologia feministă nu încearcă doar afirmarea demnității femeii, ci și posibilitatea medierii feminine a unei potențiale prezențe divine. Hristologia feministă deconstruiește de asemenea conceptul patriarhal al Trinității „Tatăl, Fiul și Sfântul Duh", întorcându-se către o înțelegere centrată pe înțelepciune a prezenței divine transformatoare, care evocă simbolul feminin al Sofiei și rolul ei central în buna relaționare umană. Înțelepciunea Dumnezeiască poate fi înțeleasă ca mamă și tată într-o manieră care transcende genul uman, acceptând transformarea emancipatorie a simbolurilor de gen. Iisus poate fi astfel văzut ca fiu al Sofiei sau ca cel prin care ajungem la Sofia-Dumnezeu (Brock R., 1988).

◗ (vezi și *Teologie feministă)*

Bibliografie

Biblia, 1968, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București.
Brock, N. Rita, 1988, *Journeys By Heart : A Christology of Erotic Power*, NY : Crossroad.
Johnson, Emily, 1992, *She Who Is : The Mistery of God in Feminist Theological Discourse*, NY : Crossroad.
Ruether, R.R. 1981, *To Change the world : Christology and Cultural Criticism*, NY : Crossroad.

Anca Jugaru

I

IDENTITATEA

Identitatea este *orizontul* care permite individului să se „situeze" în raport cu sine și cu ceilalți. Noțiunea de identitate este dificil de circumscris datorită caracterului său polisemantic și multitudinii conotațiilor. Identitatea se construiește din confruntarea identicului cu alteritatea, a similitudinii cu diferența. Ea este condamnată să se înscrie la granița singularului și a pluralului, a ființei și a acțiunii, a înrădăcinării și a nomadismului, a asimilării și discriminării.

Entitate paradoxală, sursă de conflicte și iluzii, spațiu real sau imaginar, timp reconstruit de memorie sau jalonat de proiecte și utopii, identitatea este sistemul dinamic de reprezentări prin care actorul social (individual sau colectiv) își orientează comportamentul, își construiește istoria, își organizează proiectele.

Organizarea diferitelor elemente identitare (sex, naționalitate, vârstă, clasă, profesie etc.), ce compun o ființă unică, nu reprezintă o simplă sumă constantă. Dimpotrivă, în ciuda unei continuități identitare, care permite recunoașterea unei persoane de-a lungul anilor, identitatea devine din ce în ce mai mult plasticitate, schimbare, prag, oscilație permanentă între a fi și a deveni.

De-a lungul existenței sale, individul integrează noi mărci identitare (adult, tată, student, profesor) și ocultează mărcile vechi (elev, copil, român – în cazul unui emigrant). Într-o elocventă formulare metaforică, identitatea a fost numită „cutia cu instrumente" (Devereux, 1972), actualizate de subiect, în conformitate cu situația de interacțiune în care se află. Dinamică, identitatea înseamnă o permanentă redefinire a frontierelor, a articulărilor între eu și ceilalți, între logos și cosmos, între public și privat.

Individul social este cu certitudine plural și mobil : el emerge împreună cu celălalt, pentru el și contra lui, în contexte multiple. Subiectul în lume, subiectul socio-istoric nu este imuabil, el depinde în bună măsură de crearea unui imaginar social și de mișcările sociale traversate, ele însele guvernate de același principiu de incertitudine.

În această dialectică a subiectului în lume se pune și problema construirii identității, a modelelor, succeselor și traumelor identitare.

Datorită mutațiilor tehnologice și sociale, a mobilității profesionale și geografice, reconceptualizarea identității culturale, naționale, de gen, a devenit o chestiune vitală. Dacă în trecut identitatea religioasă, națională sau de clasă jucau rolul unui pol structurant, se poate afirma că astăzi asistăm la emergența categoriilor de gen, opțiune ideologică, profesie, ca poli organizatori ce mobilizează ansamblul identității în raporturile noastre cu ceilalți.

„Identitatea se situează la intersecția :

- unui proces somato-psihic – imaginea corpului ;
- unui proces intrapsihic subîntins de mișcări pulsionale (narcisiste) și de mecanisme de identificare și proiecție ;
- unui proces social de constituire a identității în interacțiunea socială prin interiorizarea de roluri, modele, statute și prin intermediul unor mecanisme de asimilare și diferențiere". (E.M. Lipiansky, 1995, p. 21).

Pentru a defini acest fenomen complex de articulare, specialiștii au propus sintagma „interstructurare a subiectului și instituțiilor" ca acțiune a instituțiilor în construcția personalității, dar și ca modificare a acestor instituții datorită feed-back-ului indivizilor. În lumina acestei interdependențe, apare evident faptul că orice mutație în contextul social în care este integrat subiectul are repercusiuni la nivel identitar (a se vedea multitudinea de tensiuni legate de șomaj, emigrare, inserția tinerilor și a femeilor).

Este evident că reprezentările celuilalt sunt masiv influențate de vârsta și sexul partenerilor interrelației. Astfel, în societatea occidentală posttradițională a producției și consumului, persoanele vârstnice excluse din circuitul de producție și consumatori mai mult decât modești constituie o pseudoclasă supusă unei marginalizări din ce în ce mai accentuate. În schimb, societățile orientale mai puțin dominate de ideologia industrială continuă să respecte vârstnicii, apreciați pentru experiența și înțelepciunea lor.

În ceea ce privește identitatea de gen, ea traversează toate clasele și păturile sociale, inducând diferențe notabile între femeia albă, celibatară, *career woman* și femeia neagră analfabetă asistată social și cap al unei familii monoparentale. Deși femeile îndeplinesc aceeași multitudine de sarcini în exteriorul familiei ca și bărbații (la fermă, în uzină, la birou), identitatea sexuală prevalează asupra tuturor celorlalte dimensiuni identitare, restrângând femeilor mobilitatea și raza de acțiune (*cf.* și M. de Sève, 1999, pp. 172-173).

Anumite identități apar deci mai constrângătoare decât altele ; dacă este posibil la limită ca identitatea națională sau statutul economic să se schimbe, e mult mai dificil, deși nu imposibil, să devii femeie dacă ești bărbat, alb dacă ești negru, francez „autentic" dacă ești emigrant, tânăr dacă ești bătrân.

Tensiunile nu pot fi rezolvate decât prin modificarea raporturilor care califică aceste identități, altfel spus, a raporturilor dintre sexe și rolurile lor în societate, a raporturilor între rase implicând schimbarea concepției asupra cetățeniei și identității naționale.

Studiul strategiilor identitare având drept obiectiv gomarea identităților prescrise și a raporturilor sociale care le legitimează se confundă cu studiul mișcărilor sociale : mișcări naționaliste, autonomiste, feministe, ecologiste, subîntinse toate de necesitatea unei conștiințe de grup, unei construcții identitare de referință, susceptibile să mobilizeze resursele ansamblului.

În tentativa de a-și defini conform propriilor interese lumea socială, membrii grupului minorizat se vor referi la o identitate colectivă mitică sau anticipatorie, care devine progresiv realitate prin interacțiunea cu celălalt.

Trecerea de la identitatea stabilă, rigidă, la o identitate în mișcare, aleasă și nu impusă, construită în relație cu un moment și loc precis, identitate ce se deconstruiește și reconstruiește în funcție de o multitudine de elemente imprevizibile (deteritorializare prin emigrare, deconstrucție printr-o nouă orientare sexuală), devine emblema postmodernității, trăite ca nomadism. Nomadismul articulat de Julia Braidotti (1994) apare ca o formă de rezistență politică la viziunile hegemonice, ca inventare a unei noi priviri asupra lumii.

Ceea ce apare cu necesitate în construcția identității (atât masculine, cât și feminine), este stima de sine ca fundamentare a identității ; or, culturile dominației atacă stima de sine înlocuind-o cu puterea de a-l domina pe celălalt (negru, femeie, copil etc.). Masculinitatea patriarhală încurajează narcisismul, infantilismul, dependența de privilegiul (relativ totuși) de a te fi născut bărbat. Mulți bărbați își văd existența amenințată dacă aceste privilegii le sunt retrase (privilegiul de a fi capul familiei și principalul furnizor de resurse în condițiile creșterii șomajului, privilegiul de a decide economic și politic în spațiul public etc.).

Or, o viziune feministă comprehensivă și nu sexistă, aptă să afirme și să consolideze afectivitatea, drepturile, autonomia fetelor și băieților, femeilor și bărbaților poate și trebuie să rezolve traumele identitare ale societății contemporane.

Alain Touraine afirmă cu consecvență că o situație socială „nu poate fi analizată fără a fi văzută atât din perspectiva bărbatului, cât și din cea a femeii" (A. Touraine, 2000, p. 253) și că în recompunerea

lumii și a sinelui percepția și strategia identitară feminină joacă un rol esențial ; acest rol este determinat de capacitatea de a corela sfera publică și cea privată, de a interacționa și comunica eficient, de a valoriza empatia și afectul (A. Touraine, 2000, pp. 254-257).

◗ (vezi și *Feminitate*, *Identitatea de gen*, *Masculinitate*, *Patriarhat*, *Socializarea de gen*, *Stereotipuri de gen*)

Bibliografie

Braidotti, Rosi, 1994, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Differences in Contemporary Feminist Theory*, New York : Columbia University Press.
Lipiansky, E. Marc, 1992, *Identité et communication,* Paris : P.U.F.
Lipiansky, E. Marc, 1995, „L'identité à l'articulation du psychologique et du social", în *Revue Internationale de Psychosociologie*, vol II, no 2.
Mannoni, Pierre, 1998, *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F.
Sève, Micheline de, 1999, „Les feministes québecoises et leur identité civique", in Diane Lamoureux, Chantal Maille & Micheline de Sève (dir.), *Malaises identitaires. Echanges féministes autour d'un Québec incertain*, Montréal : Ed du remue-ménage.
Touraine, Alain și Khosrokhavar, Farhad, 2000, *La recherche de soi. Dialogue sur le Sujet*, Paris : Fayard.

Daniela Rovența Frumușani

IDENTITATEA DE GEN

Sensul de sine asociat cu definițiile culturale ale masculinității și feminității, identitatea de gen este mai ales o experiență subiectivă, fiind interiorizarea psihologică a trăsăturilor feminine/masculine și rezultatul unui proces complex de interacțiune între sine și ceilalți. Existența travestiților sau a identităților transsexuale indică faptul că genul nu este dependent doar de sex, ci apare din construcția identităților de gen.

Revoluționar în domeniul cercetărilor sociologice legate de construcția identității de gen a fost studiul lui H. Garfinkel asupra lui Agnes – un individ transsexual care alege să fie femeie și este operat în 1958 la vârsta de 29 de ani. Cercetarea a adus noi argumente în favoarea afirmației eseistice a lui Simone de Beauvoir („nu ne naștem ci devenim femei") relansând discuțiile despre construcția socială a identității de gen, despre rolul și importanța socializării de gen.

◗ (vezi și *Feminitate*, *Identitatea*, *Masculinitate*, *Roluri de gen*, *Socializarea de gen*, *Stereotipuri de gen*)

Bibliografie

Garfinkel, Harold, 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs (ed.), New York : Prentice Hall.
Sociology. Collins Dictionary, 2000, ş3rd edț David Jary & Julia Jary, Glasgow Harper Collins Publishers.

Laura Grünberg

INSTITUȚII NAȚIONALE ROMÂNEȘTI PE PROBLEMATICA FEMEII

Avocatul Poporului (*ombudsman/person*) :

Instituție constituită prin Legea nr. 35/1997 în cadrul căreia s-a înființat ***Departamentul pentru probleme privind protecția copilului, femeii și a familiei***, cu atribuții de protecție a drepturilor acestora. Instituția Avocatul Poporului are drept scop apărarea drepturilor și libertăților cetățenilor în raporturile acestora cu autoritățile publice și în activitatea sa, Avocatul Poporului este independent față de orice autoritate publică. În exercitarea atribuțiilor sale, Avocatul Poporului nu se substituie autorităților publice care sunt obligate să comunice sau, după caz, să pună la dispoziția instituției, în condițiile legii, informațiile, documentele sau actele pe care le dețin în legătură cu cererile care au fost adresate Avocatului Poporului, acordându-i sprijin pentru exercitarea atribuțiilor sale.

Direcția pentru Egalitatea de Șanse între Femei și Bărbați (DES)

Structură organizatorică guvernamentală în cadrul MMSS, care are atribuții în elaborarea de strategii și de propuneri de noi acte normative, de armonizare a legislației naționale cu cea internațională, urmărind asigurarea îmbunătățirii condiției femeilor și promovarea principiului egalității de șanse și de tratament între femei și bărbați. Obiectivele majore ale DES urmăresc integrarea egalității de șanse între femei și bărbați în politicile sociale, promovarea dialogului și extinderea colaborării cu partenerii sociali și transpunerea la nivel național, prin măsuri legislative și instituționale, dispozițiile și recomandările UE în domeniu.

Centrul Pilot de Protecție și Asistență a Victimelor Violenței în Familie

Instituție cu personalitate juridică, înființată prin HG nr. 852/1996, cu atribuții de asigurare a serviciilor privind asistența și ocrotirea victimelor actelor de violență în familie. Acest centru și-a început activitatea în decembrie 1996 și pe lângă serviciile de asistență socio-medicală realizează și o bancă de date cu informațiile rezultate din activitatea curentă. Inițial, Centrul Pilot era coordonat și îndrumat metodologic de către MMSS, în prezent face parte din structura Ministerului Sănătății și Familiei. Activitatea lui se desfășoară non-stop și dispune de o linie telefonică pentru cazurile de urgență. Echipa multidisciplinară (medici, asistenți sociali, psihologi și juriști) asigură servicii de asistență socială, medicală și juridică.

Centrul de Informare și Consultanță pentru Familie

Instituție cu personalitate juridică, înființată prin HG nr. 938/1998, având atribuții de asistare a cuplurilor în situații de criză, de urmărire a tendințelor de evoluție a familiei și de identificare a măsurilor necesare susținerii familiilor tinere și a celor cu probleme sociale. Centrul a fost înființat la initiativa MMSS, care l-a avut inițial în coordonare și îndrumare metodologică, în prezent face parte din structura Ministerului Sănătății și Familiei care a preluat problematica referitoare la politica familială, în conformitate cu Programul de Guvernare 2001-2004.

Consiliul Economic și Social

Organism independent cu structură tripartită, constituit prin Legea nr. 109/1997, are în structura sa o ***Comisie pentru Şanse Egale*** în vederea integrării egalității de gen pe agenda de lucru a consultărilor între partenerii sociali.

Acest organism tripartit, autonom, de interes public, a fost constituit în scopul realizării dialogului social între Guvern, sindicate și patronat, a climatului de pace socială.

Consiliul Economic și Social are rol consultativ în stabilirea politicii economice și sociale, precum și în medierea stărilor conflictuale

intervenite între partenerii sociali, înainte de a se declanșa procedurile prevăzute în Legea nr. 15/1991 pentru soluționarea conflictelor de muncă.

Consiliul Economic și Social analizează situația economică și socială a țării și formulează propuneri, în condițiile prevăzute de lege, privind politicile de dezvoltare economică și socială.

Pentru îndeplinirea rolului consultativ în soluționarea problemelor din domeniul economic și social, inițiatorii de proiecte de acte normative care privesc aceste domenii, solicită avizul consultativ al Consiliului Economic și Social.

Comisia consultativă interministerială în domeniul egalității de șanse între bărbați și femei (CODES)

Comisia s-a înființat prin HG nr. 967/1999, la inițiativa MMSS care și coordonează activitatea CODES. Comisia are rolul de a monitoriza modul în care se aplică principiului egalității de șanse între femei și bărbați în politicile sectoriale, de a identifica și defini probleme determinate de raporturile femei – bărbați, ca parteneri sociali și de a integra perspectiva de gen în politicile și programele administrației publice. CODES este formată din 22 de membri, reprezentanți ai autorităților publice (*cf*. anexei la HG) și poate invita la reuniunile sale reprezentanți ai altor instituții publice, precum și ai organismelor guvernamentale și neguvernamentale și poate solicita sprijinul specialităților în domeniul egalității de șanse. Comisia asigură un cadru de dialog între reprezentanții sferei guvernamentale și cei ai societății civile în vederea integrării principiului egalității de șanse în activitatea instituțiilor publice.

Consiliul Național pentru Combaterea Discriminării

Organ de specialitate al administrației publice centrale, în subordinea Guvernului, având atribuții în domeniul prevenirii, sancționării și eliminării tuturor formelor de discriminare. Înființarea acestei instituții, printr-o Hotărâre a Guvernului, este prevăzută în Ordonanța Guvernului nr. 137/2000 privind prevenirea și sancționarea tuturor formelor de discriminare.

Tribunalele muncii

Secţiile pentru conflicte de muncă şi litigii de muncă ori de asigurări sociale, înfiinţate în instanţele stabilite de ministrul justiţiei, în conformitate cu prevederile Ordonanţei de Urgenţă a Guvernului nr. 179/1999 de modificare şi completare a Legii nr. 90/1992 privind organizarea judecătorească. Ordonanţa prevede că pentru judecarea conflictelor şi litigiilor de muncă se constituie complete specializate ; aceste cauze se judecă în primă instanţă, cu celeritate, de către un complet format dintr-un judecător şi doi asistenţi judiciari dintre care unul reprezintă asociaţiile patronale, iar celălalt reprezintă sindicatele. Asistenţii judiciari sunt numiţi pe o perioadă de patru ani de către ministrul justiţiei, la propunerea Consiliului Economic şi Social.

Doina Dimitriu

ISTORIA FEMINISMULUI POLITIC ROMÂNESC 1815-2000

Există un număr impresionant de documente istorice, în majoritatea lor insuficient studiate şi valorificate, care certifică afirmarea unei ample mişcări de emancipare a femeilor în România, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, aproximativ în acelaşi timp cu orientările politice şi sociale asemănătoare din ţările dezvoltate occidentale.

Pariciparea femeilor la marile evenimente istorice care au dus la naşterea României moderne (evoluţia de la 1848, Unirea principatelor române, 1859, războiul de independenţă, 1877-1878, constituirea statului naţional unitar, 1918) a atras după sine maturizarea relativ rapidă a organizaţiilor de femei şi integrarea lor în efortul general democratic pentru reformarea societăţii româneşti şi pentru salvarea fiinţei naţionale a românilor din provinciile aflate sub dominaţie străină.

În ajunul primului război mondial s-a făcut primul pas important spre unificarea mişcării feministe politice prin constituirea *Uniunii Femeilor Române din Austro-Ungaria* (Braşov, 1913) la care se vor asocia în deceniile următoare peste 100 de organizaţii de femei de pe întreg teritoriul României întregite.

În perioada interbelică s-au extins şi diversificat vechile asociaţii şi au fost create altele noi, ca *Asociaţia pentru Emanciparea Civilă şi Politică a Femeilor Române*, *Federaţia Femeilor Universitare, Societatea Scriitoarelor Române, Gruparea Naţională a Femeilor Române* etc. În anii ’30, când ascensiunea fascismului ameninţa pacea lumii întregi, asociaţiile de femei se vor ridica în apărarea instituţiilor statului de drept şi a libertăţilor cetăţeneşti grav ameninţate.

În coordonarea activităţilor tuturor acestor organizaţii, în cursul deceniilor trei şi patru, rolul cel mai important l-a avut *Consiliul Naţional al Femeilor Române* (constituit în 1921, la Bucureşti), afiliat la *Consiliul Internaţional al Femeilor*, care număra peste 60 de milioane de membre de pe aproape toate continentele.

Prin acţiunile sale, întruniri şi dezbateri publice, petiţii şi memorii adresate parlamentului şi guvernelor de către comisiile sale juridice, CNFR : a contribuit la dobândirea unor importante drepturi civile şi politice pentru femei (drept de vot şi eligibilitate în consiliile locale, 1928, apoi şi în parlament, în 1938).

Răspunzând la apelul organizaţiilor lor, femeile din toate categoriile sociale au luat parte la refacerea ţării în urma celui de-al doilea război mondial şi la înfăptuirea reformelor propuse de partidele şi grupările politice democratice.

Bogata experienţă câştigată de mişcarea feministă timp de un secol şi jumătate în lupta perseverentă pentru modernizarea şi sincronizarea României cu civilizaţia occidentală, s-a pierdut în mare măsură în urma instaurării regimului totalitar. În locul sutelor de organizaţii şi reuniuni, a fost creat în 1958 un nou *Consiliu Naţional al Femeilor Române*, total subordonat, ideologic şi organizatoric, Partidului Comunist Român.

După 1989, în condiţiile restabilirii regimului democratic, pentru reconstituirea mişcării feministe se impune reînnodarea firului întrerupt în cei 50 de ani de totalitarism.

În cele ce urmează vom prezenta selectiv principalele organizaţii, publicaţii şi personalităţi care ilustrează cel mai bine evoluţia mişcării feministe româneşti.

I. Cronologia feminismului politic românesc

1815 : Se înfiinţează Societatea Femeilor Române din Buda, având 33 de membre, printre care Elena Gabrovsky, Maria Roja, Pelaghia Papacosta, Iuliana Pometa, Maria Nicolici ş.a., provenite din familii de negustori macedo-români ; scopul societăţii : „de a contribui prin mijloace băneşti la susţinerea fondului şcolilor naţionale de rit ortodox din Regatul Ungariei”.

1848-1849 : Femeile au luat parte, alături de soții și frații lor, la revoluțiile din Țările Române ; punctul al 16-lea al *Proclamației de la Izlaz* (9 iunie 1848, de fapt programul revoluției muntene) prevedea : „instrucție egală pentru tot românul de amândouă sexele” ; Ana Ipătescu, Maria Rosetti, Catinca Caracaș, Maria Eliade Rădulescu, Sevastia Bălcescu, Elena Cuza, Efimia Pleșoianu, Zoie Golescu, Pelaghia Roșu ș.a. s-au afirmat drept luptătoare devotate pentru cauza revoluției.

Martie 1850 : Se constituie Reuniunea Femeilor Române din Brașov pentru ajutorul creșterii fetițelor orfane române, mai sărace în frunte cu Maria Nicolau, Zoița Fr. Ciurcu, Maria Secăreanu, Elena Iuga, Sevastia Mureșanu, Anastasia Datcu, Eufrosina I.G. Ioan ș.a. ; prin întreaga sa activitate Reuniunea se va integra în mișcarea de eliberare a românilor din Imperiul Habsburgic.

1856-1859 : Femeile din toate provinciile locuite de români au susținut mișcarea pentru unirea Moldovei cu Țara Românească. Publicista de excepție și institutoarea Sofia Cocea, prin articolele semnate în ziarele unioniste și prin apelurile sale către femei, atrăgea atenția contemporanilor asupra legăturii intrinsece între reformarea, în direcția democratică, a societății românești și emanciparea femeii. Aceleași idei promova și Elena Ghica (Dora d’Istria), autoare a unor studii feministe și susținătoarea unirii tuturor românilor într-un stat național modern.

1863-1865 : Apare la București revista *Amicul familiei*, sub direcția feministei Constanța Dunca-Schiau.

1865-1866 : Maria Rosetti editează la București revista *Mama și copilul*.

1867 : Se înființează Reuniunea Femeilor Române de la Iași de către Cornelia Emilian, după modelul Reuniunii Femeilor Române din Brașov, având drept scop : „îndrumarea fetelor pe calea meseriilor pentru a-și câștiga existența”.

1868 : Apare la Roman jurnalul *Femeia* sub redacția lui I. Gheorghiu, urmărind să perfecteze „Instrucțiunea și educațiunea fetelor”.

1877-1878 : În timpul războiului de independență, au fost create pentru ajutorarea frontului și pentru ingrijirea soldaților răniți și a orfanilor de război numeroase comitete de femei în toate provinciile românești coordonate de Comitetul Central al femeilor, cu sediul la Iași, în frunte cu Maria Rosetti Roznovanu.

1878-1881 : A apărut la București publicația de talie europeană *Femeia Română* sub direcția Mariei Flechtenmacher ; printre colaboratori se aflau personalități cu convingeri democratice și socialiste ca Sofia Nădejde, Adela Xenopol, C. Dobrogeanu-Gherea, Paul Scorțeanu.

1879 : Ia ființă la București *Comitetul de femei al Societății* Concordia Română sub conducerea Paulinei Zaharescu, directoarea Școlii profesionale de fete din Capitală.

1886 : S-a constituit la Deva Reuniunea Femeilor Române hunedorene. Printre membrele fondatoare se numărau : Elena Pop Hossu-Longin, Ecaterina Drăghici, Maria Moldovanu, Lucreția Olariu, Ana Petca și Ana Șuluțiu. Reuniuni asemănătoare (peste 60) au luat ființă, în ultimele trei decenii din secolul al XIX-lea, pe tot teritoriul Transilvaniei.

1890 : A luat ființă Societatea doamnelor române din Bucovina cu sediul la Cernăuți, în frunte cu Eufrosina Petrino-Armis, Victoria Stârcea, Elena Popovici, Ștefania Hurmuzachi, Aspasia Onciul ș.a., având peste 30 de filiale în orașele provinciei.

1892 : S-a constituit la București *Secția feminină a* Ligii pentru unitatea culturală a tuturor românilor, având peste 600 de membre.

1893-1894 : În programul Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din România au fost cuprinse revendicări fundamentale pentru femei : „egalizarea condițiilor juridice și politice ale femeii cu cele ale bărbaților”, „reglementarea muncii femeilor” ; congresul al II-lea al PSDMR (aprilie 1894) adoptă o moțiune specială privitoare la statutul femeii (acces la toate profesiunile, „la muncă egală, salariu egal”, legi protectoare ale muncii femeii).

Mai 1893 : Se constituie la București societatea de ajutor mutual de femei Ajutorul, afiliată la PSDMR.

Octombrie 1894 : A luat ființă Liga Femeilor Române la Iași, cu filiale în mai multe orașe ale țării ; printre membrele fondatoare se numărau Cornelia Emilian, Sofia Nădejde, Cornelia E. Sevastos, Profira Carp ș.a. Liga s-a afiliat la Uniunea internațională a femeilor, cu sediul la Londra.

Martie 1896 : A fost înaintată Camerei Deputaților petiția Ligii Femeilor Române de la Iași în vederea schimbării statutului juridic al femeii măritate.

Mai 1896 : A apărut primul număr al revistei *Dochia*, sub direcţia Adelei Xenopol, având drept obiectiv susţinerea luptei pentru emancipareа economică, politică şi juridică a femeii române.

Noiembrie 1897 : Ia fiinţă la Bucureşti Societatea Materna, sub conducerea dr. Maria Cuţarida Crătunescu, pentru îngrijirea copiilor săraci şi orfani.

1900 : Se constituie la Iaşi Societatea Sprijinul, din iniţiativa unor femei intelectuale ca dr. Ecaterina Arbore, dr. Virginia Alexandrescu, Izabela Sadoveanu, Ema Beldiman, cu scopul „de a deştepta femeile muncitoare din ignoranţă şi inconştienţă". După modelul său, au fost create şi alte societăţi ca : Ajutorul femeii, Căminul românesc, Ocrotirea etc.

1904 : Se înfiinţează la Bucureşti Societatea femeilor române sub preşedinţia Ecaterinei Cantacuzino pentru educarea femeii în spiritul culturii naţionale.

1906 : Se întemeiază la Bucureşti asociaţia Cultura şi ajutorul femeii, în frunte cu Elena Pherekhyde, Sarmiza Bilcescu-Alimănişteanu, Florica Assa ş.a., în vederea adăpostirii şi educării copiilor şi femeilor nevoiaşe.

1908 : Se constituie la Iaşi asociaţia Unirea educatoarelor române condusă de un comitet central din care au făcut parte : Emilia Humpel, Eleonora şi Tereza Stratilescu, Maria Buţureanu, Aneta Socol ş.a., având ca organ de presă revista *Unirea femeilor române*, în care vor apărea valoroase studii de sociologie feministă.

1910 : Ia fiinţă la Bucureşti Societatea Ortodoxă Naţională a Femeilor Române (SONFR) condusă de Zoe Râmniceanu, Alexandrina Cantacuzino, Anastasia Filipescu ş.a., urmărind educaţia religioasă şi naţională a copiilor şi femeilor române şi având filiale în mai multe oraşe ale ţării. Organul ei de presă : *Gazeta feminină*.

Ianuarie-februarie 1910 : Rezoluţia Congresului Partidului Social-Democrat din România, referitoare la crearea organizaţiilor de femei de pe lângă cluburile socialiste.

1911 : Se constituie asociaţia Emanciparea femeii române sub conducerea Eugeniei de Reuss-Ianculescu ; asociaţia îşi va schimba în 1913 numele în Drepturile femeii şi va scoate revista cu acelaşi nume ; se afiliază la Alianţa internaţională a femeilor.

1912 : Se infiinţează la Bucureşti Cercul feminin, cu scopul de a organiza propaganda socialistă în rândurile femeilor ; cercuri asemănătoare au luat fiinţă la Ploieşti, Iaşi, Turnu-Severin, Galaţi etc.

1912 : A apărut la Bucureşti revista feministă *Viitorul Româncelor*, sub direcţia Adelei Xenopol.

Iunie 1913 : A avut loc Congresul reuniunilor de femei din Transilvania, care a hotărât crearea Uniunii generale a femeilor române din Ungaria, sub preşedinţia Mariei Baiulescu ; primul congres al Uniunii s-a ţinut la Sibiu în mai 1914, cu participarea delegatelor organizaţiilor de femei din România.

Aprilie 1914 : Liga Femeilor Române de la Iaşi a adresat Camerei Deputaţilor o petiţie cu ocazia discuţiilor în jurul revizuirii Constituţiei, cerând drepturi politice femeilor.

1915 : Se creează asociaţia Unirea culturală a femeilor române, al cărei organ de presă devine *Revista noastră* de sub redacţia Constanţei Hodoş (1905, 1915-1916).

1916-1917 : Organizaţiile de femei, printre care SONFR, au venit în sprijinul frontului românesc în timpul primului război mondial ; în colaborare cu Crucea Roşie au îngrijit răniţi şi copii orfani ; femeile de la ţară, din uzine, din administraţia publică i-au înlocuit cu succes deplin pe bărbaţii mobilizaţi, iar unele dintre ele, ca Ecaterina Teodoroiu sau Măriuca Zaharia, şi-au dat şi viaţa în confruntările militare.

Martie 1917 : Manifestaţia a trei mii de femei bucureştene împotriva administraţiei militare de ocupaţie.

Iunie 1917 : Petiţia femeilor intelectuale române adresată Senatului României prin care cereau acordarea dreptului de vot femeilor, având în vedere sacrificiile aduse de ele în anii de război.

1 Decembrie 1918 : Reuniunile de femei de pe tot cuprinsul Transilvaniei şi-au trimis delegatele la Marea Adunare Naţională de la Alba-Iulia, dându-le mandat să voteze pentru „unirea acestei străvechi provincii românești cu ţara" ; în rezoluţia M.A.N. a fost prevăzută, printre alte reforme democratice, acordarea votului universal ambelor sexe.

1918 : S-a constituit Asociaţia pentru emanciparea civilă şi politică a femeilor române ; printre membrele fondatoare s-au aflat : Calypso C. Botez, Izabela Sadoveanu, Eleonora Stratilescu, Maria Buţureanu,

Ella Negruzzi ș.a. ; cu secțiuni pe întregul teritoriu al țării ; organe de presă : ziarul *Acțiunea feministă* și un Buletin trimestrial.

1918-1920 : S-a creat la București Cercul femeilor socialiste în frunte cu Rozalia Frimu și Paula Măgură ; cercuri asemănătoare au luat ființă și la Pitești, Turnu-Severin, Piatra Neamț, Cluj, Bacău.

6-12 iunie 1920 : Elena Văcărescu a prezentat la cel de-al optulea Congres al Alianței internaționale pentru sufragiul femeilor, la Geneva, Raportul despre starea femeii în România.

1921 : S-a constituit la București Consiliul Național al Femeilor Române (CNFR) în scopul de a „stabili legături de simpatie și solidaritate între organizațiile de femei din România întregită" ; din comitetul său executiv au făcut parte Calypso C. Botez, Alexandrina Cantacuzino, Zoe Râmniceanu ; s-a afiliat la Consiliul Internațional al Femeilor cu sediul la Londra. Organul de presă era *Bulletin du Conseil National des Femmes Roumaines* (1921-1938). Din inițiativa delegației CNFR, în frunte cu Alexandrina Cantacuzino, s-a creat la Congresul feminist internațional, întrunit la Roma în mai 1923, Mica Înțelegere Feministă la care au aderat, în afară de România, Cehoslovacia, Polonia, Iugoslavia, Bulgaria și Grecia.

1921 : S-a înființat la București *Asociația generală de asistență socială*, condusă de un Comitet Central din care au făcut parte : Simona Lahovary, Maria Balș, Izabela Sadoveanu, Sabina Cantacuzino, Ștefania Georgescu. Sub tutela Asociației se găseau peste 60 de societăți de binefacere.

1925 : Alexandrina Cantacuzino, reprezentanta CNFR la Congresul Consiliul Internațional al Femeilor de la Washington, a fost aleasă ca vicepreședintă a acestui for internațional.

Septembrie 1925 : A avut loc Congresul Uniunii femeilor române la Timișoara sub președinția Mariei Baiulescu. La Uniune s-au afiliat peste 100 de asociații de femei.

Octombrie 1925 : S-a ținut la București întrunirea celor 66 de delegate ale femeilor minoritare care au hotărât colaborarea acestora cu Consiliul Național al Femeilor Române.

1925 : S-a constituit la București Federația Femeilor Universitare sub președinția Sarmizei Bilcescu Alimănești eanu ; printre membrele fondatoare se găseau : Elena Bacalbașa, Margareta Ghelmegeanu, Izabela Sadoveanu, Ella Negruzzi, Vera Miller, Medeea Niculescu ș.a.

1926 : Eugenia de Reuss-Ianculescu a fost aleasă membră a Comitetului de conducere al Alianței Internaționale pentru votul și acțiunea civilă și politică a femeilor, cu sediul la New York.

1926 : A luat ființă la București, din inițiativa Adelei Xenopol, Societatea scriitoarelor române ; printre membrele fondatoare erau : Constanța Hodoș, Izabela Sadoveanu, Sofia Nădejde, Aida Vrioni, Margareta Miller-Verghy ; sub patronajul societății a apărut *Revista scriitoarei*, care a publicat portrete ale feministelor române și fragmente din scrierile acestora ; în 1929 își va schimba numele în *Revista scriitoarelor și scriitorilor români*.

1927 : S-a constituit Asociația Generală a femeilor funcționar public sub președinția lui Calypso C. Botez ; secretară generală era Margareta Athanasiu ; avea peste 600 de membre.

2-5 aprilie 1929 : S-a ținut la Timișoara Congresul femeilor muncitoare, la care au luat parte 85 de delegate, reprezentând femeile muncitoare din principalele centre industriale ale țării.

1929 : S-a constituit la București, sub conducerea Alexandrinei Cantacuzino, Gruparea națională a femeilor române, urmărind „să pregătească politicește femeia română" în vederea colaborării „la conducerea țării din toate punctele de vedere, în aceleași condiții ca și bărbatul".

Mai 1930 : S-a creat la București Uniunea Femeilor Muncitoare din România cu secții în toată țara ; organul de presă era *Femeia muncitoare* (1931-1933), iar în fruntea Uniunii se aflau : Eugenia Deleanu Rădăceanu, Rozalia Frimu, Sonia Moscovici, Tatiana Grigorovici, Ana Comănescu, Maria Ottoi ; o delegație a Uniunii în frunte cu Eugenia Rădăceanu participă la Congresul Intenațional al femeilor socialiste la Viena (1931).

1934 : S-a constituit la București Comitetul antifascist al femeilor (ca secție a Comitetului Național antifascist) ; președintă era Zoe A. Frunză. Din comitetul de conducere au făcut parte : dr. Iulia Mironescu, Rozalia Frimu, Constanța Crăciun, Zoe Bugnariu ș.a. A avut numeroase comitete locale, inclusiv la sate ; afiliat la Comitetul Mondial Antifascist al Femeilor ; a antrenat femeile la manifestații antifasciste, pentru apărarea libertăților democratice.

1934-1935 : Și-a desfășurat activitatea Asociația pentru protecția mamei și copilului cu secțiuni la București, Iași, Roman, Galați,

Brașov, Ploiești, Râmnicu Vâlcea, Timișoara etc. Din comitetul de conducere au făcut parte : femei muncitoare, intelectuale, studente, gospodine ; a inițiat acțiuni pentru ajutorarea familiilor șomerilor, a organizat cămine, grădinițe, cursuri de alfabetizare etc.

1936 : S-a înființat la București Frontul feminin (de pe lângă comitetele cetățenești), din inițiativa unor femei intelectuale, printre care : Sofia Nădejde, Greta Miletianu, Lucia Sturdza Bulandra, Claudia M. Minulescu, Zoe Bugnariu ș.a. ; existau secții la Turnu-Severin, Cluj, Iași, Chișinău, Ploiești, Rădăuți, Bacău, Oradea. Frontul feminin a organizat colecte pentru victimele fascismului, a antrenat femeile în manifestațiile de protest împotriva războiului, în campania electorală din 1937 ; a continuat activitatea Asociației pentru protecția mamei și copilului, având același organ de presă *Drumul femeii*.

1940 : Femeile au luat parte la manifestațiile de protest din principalele orașe ale țării împotriva *Dictatului de la Viena* (30 august) prin care nord-estul Transilvaniei a fost anexat Ungariei horthyste.

1943 : Numeroase femei, printre care Ana Toma, Victoria Sârbu, Ioana Zamfir Bazac, Elena Ionescu, Elena Chiriță, Viorica Dunca, Maria Constantinescu-Iași ș.a. au activat în cadrul organizației Apărarea patriotică, în Frontul Patriotic și în formațiunile de luptă patriotică, contribuind la răsturnarea dictaturii militare și la războiul antihitlerist.

1944 : A fost înființată, la Paris, Asociația femeilor române din Franța, sub președinția Elenei Vaschide ; din comitetul de conducere au făcut parte : Elena Văcărescu (președinta de onoare), Elena Alexandrescu, Elvira Popescu, Lola Bobescu, Maria Lascăr ș.a. ; a sprijinit mișcarea de rezistență din Franța, repatrierea deportaților români din nordul Transilvaniei etc.

1945 : S-a constituit la București Uniunea Femeilor Antifasciste din România cu filiale în 58 de orașe ale țării ; printre membrele Comitetului Central al Uniunii se aflau : Elena Pătrășcanu, Anca Magheru, Florica Bagdazar, Ofelia Manole, Elena Stoia ș.a. ; a avut un rol important în antrenarea femeilor la refacerea țării după război, în ajutorarea orfanilor de război și a sinistraților din zonele bântuite de secetă, în inițierea cursurilor de alfabetizare și profesionale etc.

Martie 1946 : S-a creat Federația Democrată a Femeilor din România, afiliată la Federația Democratică Internațională a Femeilor. Din Consiliul Federației au făcut parte 86 de femei, printre care : Maria

Rosetti (președintă), Elena Stoia, Alice Săvulescu, Florica Bagdazar, Raluca Ripan, Ofelia Manole, Ioana Ralea, Maria Banuș, Eugenia Rădăceanu ; organizațiile de femei care au aderat la Federație, printre care și Uniunea Femeilor Antifasciste, și-au păstrat programul și autonomia organizatorică.

19 noiembrie 1946 : S-a legiferat dreptul de vot al femeilor și în consecință acestea au participat la alegerile parlamentare ; din cele 23 de femei candidate, au fost alese ca deputate în Marea Adunare Națională 18, printre care se aflau și personalități ale mișcării feministe ca : Maria Rosetti, Florica Bagdazar, Eugenia Rădăceanu, Constanța Crăciun, Elena Stoia, Elena Livezeanu ș.a.

4-8 martie 1948 : S-a constituit Uniunea Femeilor Democrate din România (UFDR), în frunte cu Maria Rosetti ; Uniunea s-a implicat în consolidarea drepturilor câștigate de femei, dar și în soluționarea problemelor sanitare și de asistență socială, și în alte acțiuni menite să contribuie la vindecarea rănilor războiului.

1948 : S-a înscris în Constituția țării egalitatea deplină în drepturi a tuturor cetățenilor, fără deosebire de sex ; s-a legiferat accesul femeii în toate funcțiile și profesiunile, salarizare egală cu bărbatul la muncă egală, ocrotirea familiei și copilului etc. Aceste drepturi au fost reconfirmate și în Constituția din 1952, dar și în Codul familiei din 1954.

1952 : A avut loc la București a 13-a sesiune a Comitetului Executiv al Federației Democratice Internaționale a Femeilor la care au participat delegate din 32 de țări.

1953 : În luna mai s-a ținut Congresul femeilor democrate din România care a ales Comitetul Femeilor Democrate din Republica Populară Română.

1957 : A luat ființă Consiliul Național al Femeilor, ca organ de conducere a mișcării de femei din România. Din Comitetul Executiv al Consiliului au făcut parte : Maria Rosetti (președintă), Lucia Demetrius, Maria Groza, Ileana Răceanu, Raluca Ripan ș.a.

1961 : S-a ținut la București seminarul internațional cu tema : Statutul femeii în dreptul familiei, organizat de ONU în colaborare cu statul român.

1 iunie-2 iulie 1975 : O delegație a Consiliului Național al Femeilor din România a participat la Conferința Mondială a Anului Internațional

al Femeii, desfăşurată la Ciudad de Mexico, sub egida ONU, la care a fost dezbătută problema afirmării femeii în viaţa socială.

1975 : A avut loc la Bucureşti simpozionul internaţional sindical, având ca temă : „Participarea femeilor la viaţa economică şi socială", organizat de Uniunea Generală a Sindicatelor din România, Consiliul Naţional al Femeilor în colaborare cu Federaţia Sindicală Mondială şi cu sprijinul Biroului Internaţional al Muncii, la care au trimis reprezentanţi peste 70 de ţări.

1979 : România a aderat la Convenţia pentru Eliminarea Tuturor Formelor de Discriminare a Femeilor, fiind printre primele 20 de ţări care au ratificat-o (1981).

1980-1989 : În pofida faptului că în anii regimului totalitar au fost înscrise în legislaţia ţării o seamă de drepturi pentru femei şi a sporit gradul de participare a lor la activitatea economică, politică şi culturală, nu s-a ajuns la o reală emancipare a acestora. Femeile angajate în diferite domenii au rămas mai departe suprasolicitate de sarcini de familie şi de altă natură, serviciile sociale s-au dovedit cu totul insuficiente, iar în ceea ce priveşte orientarea politicii de natalitate şi calitatea întreţinerii numărului mare de copii abandonaţi, România se situa printre ultimele ţări din Europa.

În sfârşit, datorită unei viziuni eronate în relizarea egalităţii în drepturi a celor două sexe, s-a ajuns la promovări artificiale şi pe baza unor criterii politice sau de formală reprezentare etnică şi profesională. Astfel se poate spune că bilanţul global al aşa-zisei eliberări a femeii române în condiţiile defunctului regim comunist rămâne esenţialmente negativ. Adevărata perspectivă a acestei eliberări nu putea, firește, să apară şi nici nu a apărut decât după 22 decembrie 1989.

1990-2000 : Mişcarea feministă din România a intrat într-o nouă etapă a evoluţiei sale în urma răsturnării dictaturii ceauşiste şi a instaurării regimului democratic. Au luat fiinţă peste 60 de organizaţii neguvernamentale de femei, printre care : Confederaţia Naţională a Femeilor din România, Forumul Femeilor Social-Democrate din România, Societatea de Analize Feministe AnA, Forumul Ecumenic al Femeilor Creştine din România, Asociaţia Naţională a Femeilor cu Diplomă Universitară din România, Gender – Centrul de Cercetare a Identităţii Feminine, Fundaţia Şanse Egale pentru Femei (Ş.E.F.), Societatea de Educaţie Contraceptivă şi Sexuală (S.E.C.S.), Asociaţia Parteneri pentru Schimbare, Asociaţia Femeilor din Presă, Artă şi Afaceri (ARIADNA), Centrul de Dezvoltare Curriculară şi Studii de Gen FILIA ş.a.

Unele dintre ele, printre care Societatea de Analize Feministe AnA sau Gender – Centrul de Cercetare a Identităţii Feminine, s-au afirmat în opinia publică prin contribuţii reale la dezvoltarea feminismului românesc contemporan (publicarea unor valoroase studii de gen la Editura Polirom, editura AnA, Editura Ecumenica, în paginile revistei *AnAlize* ; extinderea bazei de date şi a fondului documentar privind mişcarea de femei în ţară şi în străinătate etc.). Partea militantă a feminismului românesc actual este însă mai puţin manifestă şi prezentă în viaţa publică actuală.

II. Publicaţii feministe româneşti

1837-1847 : *Curier de ambe sexe*, editat la Bucureşti de Ion Heliade Rădulescu.

1863-1865 : *Amicul familiei*, revistă apărută la Bucureşti sub redacţia Constanţei Dunca-Schiau.

1865-1866 : *Mama şi copilul*, revistă redactată la Bucureşti de Maria Rosetti.

1868 : *Femeia*, jurnal editat la Roman de I. Gheorghiu.

1879-1881 : *Femeia Română*, publicaţie de format mare ; apărea la Bucureşti de două ori pe săptămână sub direcţia Mariei Flechtenmacher.

Ianuarie-decembrie 1893 : *Rândunica*, editată de Adela Xenopol la Iaşi, revistă lunară cu caracter literar şi ştiinţific.

1895-1896 : *Buletinul Ligii Femeilor*, organ al Ligii Femeilor Române de la Iaşi ; reapare în 1895 sub titlul *Supliment* la *Buletinul Ligii Femeilor* ; printre colaboratori se aflau : Cornelia Emilian Sevastos, Maria Dobrea, Elise Popescu, P. Muşoiu.

1896-1899 : *Dochia*, revistă lunară apărută la Iaşi, sub direcţia Adelei Xenopol.

1905-1907 : *Revista noastră*, editată de Constanţa Hodoş la Bucureşti ; colaboratori : Sofia Nădejde, Elena Voronca, Maria Cunţan, Alice Călugăru ş.a.

1905-1906 : *Românca*, revistă lunară din Bucureşti de sub direcţia Adelei Xenopol.

1909-1916 : *Unirea Femeilor Române*, organul asociației Unirea educatoarelor române, revistă redactată la Iași de Tereza Stratilescu.

1911 : *Gazeta feminină*, publicație apărută la București și redactată de Th. Scarlat-Brăila ca număr festiv în onoarea Societății Ortodoxe Naționale a Femeilor Române.

1912-1916. *Viitorul româncelor*, revistă lunară de sub direcția Adelei Xenopol, a apărut mai întâi la Iași (ianuarie-octombrie 1912), apoi la București (noiembrie 1912-1916).

1912-1916 : *Drepturile femeii*, revistă lunară, organ al asociației Drepturile femeii, editată la București de Eugenia de Reuss-Ianculescu ; reapare (săptămânal) în câteva numere în 1924 ca organ al Ligii *Drepturile și datoriile femeii*.

1919-1921 : *Acțiunea feministă*, organul Asociației pentru emancipare civilă și politică a femeilor ; a apărut la Piatra Neamț sub direcția Valentinei Focșa ; Asociația avea și un *Buletin trimestrial* la Iași.

1921-1938 : *Bulletin du Conseil National des Femmes Roumaines*, organ al Consiliului Național al Femeilor din România, editat la București, sub direcția Alexandrinei Cantacuzino.

1922 : *Jurnalul femeii*, publicație săptămânală „pentru cultura femeii" ; apare la București sub conducerea Mariei Bontaș.

1926-1943 : *Revista scriitoarei*, apare la București lunar (noiembrie 1926-decembrie 1940 ; ianuarie 1942-decembrie 1943), sub direcția Adelei Xenopol (1926-1928), apoi a Aidei Vrioni. Începând cu 1929 își va modifica titlul în *Revista scriitoarelor și scriitorilor români* ; în paginile sale au fost publicate numeroase portrete ale personalităților proeminente ale feminismului românesc.

1929-1930 : *Femeia muncitoare*, organ al Cercului feminin de pe lângă Sindicatele unitare ; girant-responsabil Jeana Șerbănescu ; apare lunar la București.

1930 : *Anuarul Uniunii Femeilor Române din România-Mare. Al Șaptesprezecilea an de la întemeiere 1913-1930*, apare sub egida Comitetului de direcție al Uniunii, condus de Maria B. Baiulescu.

1931-1933 : *Femeia muncitoare*, organ al Uniunii Femeilor Muncitoare din România ; apare lunar la București, în limbile română, maghiară și germană.

1931-1935 : *Gazeta femeii*, „organ săptămânal de informare și de apărare a intereselor feminine" ; apare la București, având printre colaboratori personalități feministe ca Alexandrina Cantacuzino, Elena Văcărescu, Marta Bibescu, Ella Negruzzi, Calypso Botez, Izabela Sadoveanu ș.a.

1933 : *Misiunea*, organ al societății Dreptul mamei, publicație lunară, editată de Maria Beiu-Paladi la București „pentru întărirea și dezvoltarea spiritului de familie" .

1933-1935 : *Cuvântul femeilor*, publicație „săptămânală, independentă, pentru afirmarea punctului de vedere feminin în manifestările vieții statului și poporului nostru" ; editată la București de Ortansa Szatmary ; printre colaboratoare se numărau : Maria Filotti, Ella Negruzzi, Claudia Millian, Medeea Niculescu ș.a.

1935 : A apărut la București publicația *Drumul femeii*, la început săptămânală, apoi bilunară. Scopul gazetei era să lupte pentru „recunoașterea drepturilor femeii pe toate tărâmurile". A fost organul de presă al Societății pentru protecția mamei și copilului, apoi al Frontului feminin.

1944-1945 : *Femeia și Căminul*, revistă săptămânală de cultură, editată la București, având printre colaboratori pe : Dimitrie Gusti, Ionel Teodoreanu, Hortensia Papadat-Bengescu, Lucia Demetrius, Tanți Cocea, Mircea Șeptilici ș.a.

1945-1946 : *Drumul femeii*, „revistă de cultură și informare a femeii", apare la București sub redacția Theodosiei Graur. Printre colaboratori : Maria Rosetti, Ștefan Milcu, Coralia Călin, Hortensia Papadat-Bengescu, Maria Banuș ș.a.

1946 : *Femeia*, gazetă săptămânală ; apare la București având printre colaboratori : Dina Cocea, Lucia Demetrius, Florica Gulian, Gabriela Bervrachi ș.a.

1946-1948 : *Femeia*, publicație săptămânală din București, organ al Uniunii Femeilor Democrate din România, având printre colaboratori pe : Maria Rosetti, Florica Bagdazar, Eugenia Rădăceanu, Constanța Crăciun, Ofelia Manole, Florica Mezincescu, Maria Sârbu.

1947-1948 ;1959 : *Almanahul femeii*, editat la București de Federația Democrată a Femeilor din România.

1947-1948 : *Buletin intern al Uniunii Femeilor Antifasciste din România*, editat la București de Comitetul Central al Uniunii.

1948-1949 : *Bulletin d'Information de l'UFDR*

1955 : *Buletinul Comitetului Femeilor Democrate din R.P.R.* (Secţia Relaţii cu Străinătatea).

1955 : *Women in the Romanian people's Republic*. Edited by the Democratic Womens Committee of the R.P.R.

1957 : *Femeia*, organ al Consiliului Naţional al femeilor din România.

1992 : *Timpul femeilor în ţara bărbaţilor* sub direcţia Ecaterinei Oproiu.

1998 : *AnALize*, revistă editată de Societatea de analize feministe AnA, sub direcţia Laurei Grünberg.

III. Asociaţii ale femeilor din românia

1. *Reuniunea Femeilor Române din Braşov* a fost înfiinţată în 1850 sub preşedinţia Mariei Nicolau, soţia lui Dimitrie S. Nicolau, cunoscut filantrop, proprietarul primei rafinării de petrol din Transilvania, unul din consilierii municipiului Braşov (Maria Nicolau, *Compt public*). Deşi scopul iniţial al Reuniunii a fost „Ajutorul creşterii fetiţelor române mai sărace, rămase orfane după Revoluţia din 1848-1849", prin tot ce întreprindea, se integra, de fapt, în programul politic al mişcării de eliberare naţională a românilor din Imperiul Habsburgic.

După modelul Reuniunii braşovene, au fost constituite asociaţii de femei în peste 60 de localităţi din Transilvania şi Banat, la : Lugoj (1863) ; Mediaş (1870) ; Făgăraş (1876) ; Turda-Abrud (1884) ; Sibiu (1881) ; Arad (1884) ; Hunedoara (1886) ; Cluj (1888) ; Blaj (1890) ; Timişoara (1891) ; Oradea (1908) ; etc. (*XXV de ani din viaţa Reuniunii Femeilor Sălăjene*).

Reuniunea de la Braşov, ca de altfel şi celelalte organizaţii de femei îşi desfăşurau activitatea sub tutela Asociaţiei Transilvane pentru Literatura şi Cultura poporului român (ASTRA, 1861) şi au fost subvenţionate de băncile române, de Biserica ortodoxă şi de cea greco-catolică şi de oameni de afaceri români de pretutindeni. Din aceste fonduri şi ajutoare au fost trimise la studii multe fete orfane ; au fost create şcoli secundare de fete la Sibiu, Blaj şi Braşov, iar mai târziu şi internate ; au fost tipărite în colecţia *Cărţi româneşti ieftine* o seamă de opere literare, dar şi studii istorice reprezentative pentru

cultura naţională. Reuniunile de femei din Transilvania s-au folosit de adunările generale ale organizaţiei ASTRA pentru a-şi ţine propriile adunări, luând astfel parte la dezbaterea problemelor generale la ordinea zilei, la expoziţiile de artă populară, la spectacolele de teatru şi serbările câmpeneşti, precum şi la alte activităţi organizate cu aceste prilejuri.

În timpul procesului memorandiştilor (1894) s-a format la Braşov un comitet politic secret al femeilor pentru „a sprijini şi apăra pe bărbaţii lor prin apeluri şi propagandă în ţară şi în străinătate". Din iniţiativa acestui comitet a fost trimis un protest, semnat de 920 de femei din Transilvania, Parlamentului italian care a luat apărarea cauzei naţionale române şi a condamnat politica şovină a cercurilor guvernamentale budapestane (*Carpaţi*, 1926).

Meritul deosebit al Reuniunii Femeilor Române de la Braşov a fost convocarea congresului de unificare a asociaţiilor de femei din Austro-Ungaria, la Braşov, pe 3-5 iunie 1913, unde s-a constituit Uniunea generală a femeilor române din Ungaria în frunte cu Maria Baiulescu, publicistă, scriitoare, colaboratoare la revistele feministe din România şi la *Gazeta Transilvaniei*, *Familia*, *Tribuna* etc. Delegatele Reuniunii Femeilor Române de la Braşov au luat parte, împreună cu delegatele a peste 60 de reuniuni de femei din Transilvania, la Marea Adunare Naţională de la Alba-Iulia pe 1 decembrie 1918, votând pentru unirea cu România şi pentru Rezoluţia Adunării, în care a fost prevăzută, printre reformele democratice fundamentale, şi acordarea votului universal şi pentru femei.

R.F.R. de la Braşov va continua lupta pentru emanciparea femeii şi în perioada interbelică în cadrul Uniunii femeilor române din România-Mare, afiliată la Consiliul General al Femeilor din România (*Carpaţi*, 1926).

Maria Nicolau, *Compt public al Fondului Reuniunii Femeilor Române spre ajutorul creşterii fetiţelor orfane şi actele acesteia*, Braşov, 1853.

XXV de ani din viaţa Reuniunii Femeilor Sălăjene, 1881-1906, la mandatul Reuniunii scris de Augustin Vicaş, editura Victoria, Şimleul-Silvaniei, 1906 ; *Reuniunea Femeilor Române din Comitatul Hunedoarei*, 1886-1911, Orăştie, 1912 ; Ştefan Manciulea, *Reuniunea Femeilor Române de la Blaj*, 1941.

Reuniunea Femeilor Române din Braşov de la 1867 la 1912, în Carpaţi, Anul VI, nr. 339 din 8 septembrie 1926.

Carpaţi, Anul VI, nr. 340 din 9 septembrie 1926.

2. *Reuniunea Femeilor Române de la Iaşi* a fost înfiinţată în 1867 de Cornelia Emilian, publicistă, autoarea unor scrieri în care problematica dominantă era soarta femeii şi căile emancipării sale

(*Amintiri*). *Reuniunea*, organizată după modelul R.F.R. de la Braşov, a fost condusă de un comitet format din 12 membre printre care: Matilda Sihleanu, Cornelia Emilian, Elena Mârzescu, Eugenia Al. Urechea, Ecaterina Sion, Veronica Micle, Aristia Popescu, Ecaterina Tzony, Elena Corjescu, Natalia Lochman, Cassandra Hazu.

În 1870, *Reuniunea* a deschis prima şcoală profesională pentru fete din Moldova, transformându-se, în câţiva ani, într-un puternic centru de formare a unei întregi generaţii de femei în stare să-şi câştige singure existenţa. Atelierele sale de croitorie pentru confecţionarea de haine şi lenjerie au sprijinit războiul de independenţă a României (1877-1878). *Reuniunea* şi-a sporit mereu fondurile şi numărul de membri, astfel încât în 1893 corpurile legiuitoare au recunoscut-o ca persoană juridică.

Activitatea *Reuniunii* va fi continuată de *Liga Femeilor din România* (Iaşi, 1894), înscriind în statutele sale şi obiective politice şi juridice, pe lângă cele economice (*Statutele Ligii*). Programul Ligii şi activităţile sale au fost expuse pe larg şi comentate în paginile publicaţiei *Buletinul Ligii Femeilor de la Iaşi* şi în *Suplimentul Buletinului* (1895-1898). Liga s-a afiliat la *Uniunea internaţională a femeilor* cu sediul la Londra, din partea căreia a primit un sprijin real în înfăptuirea obiectivelor sale.

Liga ieşeană a înaintat două petiţii Camerei Deputaţilor (1896, cu 100 de semnături şi, în 1898, cu 500 de semnături), revendicând scoaterea femeii măritate din rândul minorilor şi „căutarea paternităţii"; a organizat conferinţe pe tema emancipării femeii, a adunat fonduri pentru acţiuni filantropice printre care mese gratuite pentru şcolarii nevoiaşi, iniţiativă extinsă pe tot teritoriul ţării de Spiru Haret, ministrul Instrucţiunii Publice (*Suplimentul Buletinului Ligii*).

Mai multe organizaţii de femei au aderat la Liga Femeilor de la Iaşi, iar la Bucureşti s-a constituit o secţie a Ligii în frunte cu Elena Găvănescu (ianuarie 1895).

Emilian, Cornelia, *Amintiri*, Iaşi, 1886; *Omenirea în stare de pruncie*, Iaşi, 1886.

Câte ceva, Bucureşti, 1909, Tipografia Modernă.

Statutele Ligii Femeilor din România, Iaşi, tipografia Evenimentul, 1894.

Suplimentul Buletinului Ligii Femeilor de la Iaşi din 1898.

Buletinul Ligii femeilor de la Iaşi, 1895-1896.

3. *Societatea Doamnelor Române din Bucovina* a fost constituită la Cernăuţi în 1894, în frunte cu Eufrosina Petrino-Armis, Elena Popovici Logothetti, Sofia Ştefanovici, Victoria Stircea, Maria

Grigorcea, Ştefania Hurmuzachi, Agripina Onciul ş.a. Aflată sub direcţia şi îndrumarea Societăţii pentru literatura şi cultura română din Bucovina, Societatea Doamnelor urmărea să îmbine lupta pentru emanciparea lor cu lupta de eliberare naţională a românilor din Austro-Ungaria (I.V. Stefănelli, *Mişcarea feministă din Bucovina*).

Având drept model activitatea reuniunilor de femei din Transilvania, Societatea şi-a creat o primă filială la Suceava, apoi alte 26, pe tot cuprinsul Bucovinei. Ca urmare a strângerii unor importante fonduri, a fost inaugurat, în toamna anului 1896 Internatul de fetiţe române din Cernăuţi, unde 88 de eleve puteau beneficia în fiecare an, până în ajunul primului război mondial, de „o creştere naţională şi de o instrucţiune" care le înlesneau „pentru viitor traiul de toate zilele". O secţiune a Societăţii a antrenat peste 400 de femei de la ţară în realizarea de ţesături şi cusături originale româneşti, comercializate la Viena, Berlin şi Londra, cu ajutorul Asociaţiunii din Viena pentru propagarea industriei casnice femeieşti. În 1898 şi-au deschis porţile, sub patronajul Societăţii, o „şcoală poporală pentru fetiţe" cu limba de predare română, două aziluri pentru îngrijirea copiilor nevoiaşi (între 3 şi 6 ani) şi un atelier de croitorie, precum şi un altul de confecţionare a veşmintelor bisericeşti; Societatea şi-a sporit în continuu fondurile prin donaţii generoase, dar şi din veniturile rezultate de la serbările şi bazarurile iniţiate de membrele organizaţiei (*Unirea Femeilor Române*, 1909).

Revistele *Familia*, *Gazeta Transilvaniei*, cu suplimentul ei, *Foaie pentru minte inimă şi literatură*, *Unirea Femeilor Române de la Iaşi*, *Viitorul Românceloг* au informat permanent opinia publică despre adunările şi preocupările asociaţiilor de femei din Bucovina şi au găzduit în paginile lor articole şi studii consacrate problematicii feministe, care suplineau astfel lipsa unei publicaţii de profil din această provincie românească aparţinând Monarhiei Habsburgice.

După 1918, Societatea Doamenlor din Bucovina se va afilia la Uniunea Femeilor Române din România-Mare.

I.V. Stefănelli, *Mişcarea feministă din Bucovina*, în *Viitorul Românceloг*, nr. 4, aprilie 1912; Familia, nr. 5 din 3-15 februarie 1891.

Societatea Doamnelor Române din Bucovina în *Unirea Femeilor Române*, nr. 3 din 1 septembrie 1909.

4. *Asociaţia pentru emanciparea civilă şi politică a femeilor române* (AECPFR) s-a constituit la Iaşi, pe 30 iulie 1918, când a fost adoptat programul şi s-au votat statutele sale. Din comitetul de conducere au făcut parte 23 de membre, printre care personalităţi remarcabile ale feminismului românesc: Maria Baiulescu, Elena

Meissner, Ella Negruzzi (directoare), Eleonora Statilescu (secretară), Maria C. Buțureanu (casieră), Elena Alestari, Calypso C. Botez, Cornelia Emilian, Ana Conta-Kernbach, Sofia Nădejde, Izabela Sadoveanu, Vera Miller, Tereza Statilescu, Maria Moruzzi ș.a.

Programul Asociației cuprindea obiective bine precizate în vederea antrenării femeilor :

a) în viața politică prin :
   – acordarea drepturilor integrale civile, cetățenești, și politice ;
   – exercitarea de către femei a tuturor funcțiilor publice și a profesiunilor libere ;
b) în viața socială prin :
   – reglementarea muncii feminine ;
   – încurajarea și coordonarea operelor feminine de prevedere socială,
   – ateliere și magazii pentru desfacera produselor muncii feminine ;
   – birouri de informații și sfat moral ;
   – cămine pentru fete tinere etc.
c) în activitate culturală, având ca priorități :
   – combaterea analfabetismului și crearea de școli pentru adulți ;
   – îndrumarea femeilor către comerț și meserii ;
   – pregătirea fetelor pentru muncă socială și viață cetățenească ;
   – răspândirea ideilor pacifiste etc. (Asociația pentru emanciparea civilă și politică a femeilor române).

AECPFR avea ca organe de presă un *Buletin trimestrial* la Iași și un ziar *Acțiunea feministă* sub conducerea Valentinei Focșa, Piatra Neamț, 1919-1921.

Potrivit cu statutele sale, au fost create secțiuni mai întâi la București, apoi la Brașov, Sibiu, Cernăuți, Chișinău și în alte orașe mai importante ale țării.

De la început, AECPFR și-a concentrat preocupările spre sensibilizarea opiniei publice în vederea înscrierii în noua constituție postbelică a drepturilor fundamentale ale femeii. În anii 1919-1920, membrele secțiunii București au inițiat un amplu ciclu de conferințe cu participarea unor personalități culturale și politice (N. Iorga, Vasile Goldiș, I. G. Duca, Polizu-Micșunești, C. Dissescu, I. Teodorescu ș.a.) având drept temă importanța mișcării feministe în consolidarea României întregite.

La apelurile repetate ale Asociației, unele dintre partidele politice, ca partidul socialist, partidul muncii, partidul țărănesc, partidul progresist, au înscris în programele lor acordarea drepturilor depline politice, economice și culturale pentru femei ; alte partide însă, ca partidul poporului sau partidul liberal, s-au pronunțat doar pentru accesul femeilor în consiliile comunale și județene.

Protagonistele Asociației au trimis oamenilor politici influenți, dar și Parlamentului, memorii și delegații, s-au adresat guvernului, primului ministru, protestând împotriva desconsiderării rezoluțiilor Marii Adunări Naționale de la Alba-Iulia și ale Sfatului Țării din Chișinău (1918), care prevedeau acordarea votului universal ambelor sexe.

În urma intervențiilor repetate ale AECPFR au fost obținute doar drepturi parțiale : accesul femeilor în consiliile interimare, în Consiliul Superior al Muncii, în Camerele de agricultori, în Comitetul Eforiei Școalelor, în barouri de avocați ; ca profesoare universitare, arhitecte, inginere, funcționare în serviciul căilor ferate etc. (Calypso C. Botez, *Problema feminismului*).

Asociația s-a afiliat la Alianța internațională pentru sufragiul feminin, informând opinia publică românească despre realizările mișcării feministe din străinătate și participând la congresele Alianței ; de exemplu, la Congresul de la Geneva (6-11 iunie 1920), care adoptă Programul internațional al femeilor și la care Elena Văcărescu a prezentat un amplu raport asupra mișcării feministe din România, apreciat de presa franceză, de cea din SUA, din Italia, Spania, Elveția (*Buletinul trimestrial al Asociației*, 1920).

Asociația își va continua activitatea și în anii următori, în cadrul Consiliului Național al Femeilor Române, păstrându-și autonomia și contribuind la îmbunătățirea legislației interbelice privitoare la statutul femeii.

Asociația pentru emanciparea civilă şi politică a femeilor române, Iași, Tipografia Dacia, 1918.

Calypso C. Botez, *Problema feminismului : o sistematizare a elementelor ei*, București, Tipografia Gutenberg, 1920, pp. 56-60.

Buletinul Trimestrial al Asociației pentru emanciparea civilă și politcă a femeilor, Anul II, nr. 3-4 din iulie-octombrie 1920.

5. *Consiliul Național al Femeilor Române s-a constituit la București*, în vara anului 1921, când au fost votate și statutele sale. Potrivit acestor statute, scopul Consiliului era : „a stabili legături de simpatie și de solidaritate între toate manifestările activităților feminine și feministe din România Mare” ; „a lucra la îmbunătățirea condițiilor juridice, economice și morale ale femeii” și „a face cunoscută activitatea femeilor române în străinătate”.

Consiliul era condus de un Comitet Executiv, în frunte cu Calypso C. Botez (președintă), Alexandrina Gr. Cantacuzino și Zoe Râmniceanu (vicepreședinte), Cornelia Emilian, Ella Negruzzi, Elena Odobescu, Ecaterina Cerchez ș.a.

CNFR a avut mai multe filiale pe întregul teritoriu național și peste 30 de organizații asociate (*Rapport du Conseil National des femmes roumaines*).

Deși în Constituția României întregite, din 1923, se stipula că „drepturile civile ale femeilor se vor stabili pe baza deplinei egalități a celor două sexe" (art. 6), comisiile parlamentare care lucrau la unificarea legislației și la elaborarea noilor reglementări juridice aveau tendința să lase neschimbate vechile paragrafe care confereau femeii un statut de inferioritate. De aceea CNFR a inițiat constituirea unei Comisii juridice pe lângă Comitetul său Executiv (format din eminenți specialiști, profesori universitari, oameni politici influenți și alte personalități publice, printre care Corneliu Botez, Grigore Iunian, Dem Dobrescu, Constantin Mille, Radu Rosetti, Ella Negruzzi, Calypso C. Botez), care să atragă atenția forurilor competente asupra dispozițiilor legislative care se cereau urgent revizuite. La ședințele Comisiei au fost prezentate și dezbătute studii referitoare la statutul femeii : de pildă, studiul despre *condiția juridică a femeii salarizate*, întocmit de Marco I. Barasch (doctor în drept, cu studii de politologie la Paris), în care se argumenta necesitatea recunoașterii dreptului femeii măritate asupra produsului muncii sale și punerea, astfel, a legislației românești în acord cu legislația țărilor civilizate (acest drept a fost recunoscut în SUA încă din 1847, în Anglia din 1870).

Concluziile acestor dezbateri au fost cuprinse într-un amplu raport, înmânat comisiilor de unificare a legislației civile din Ministerul de Justiție. Se revendica, în primul rând, ca noul cod civil să permită femeii căsătorite cu un străin să-și poată păstra naționalitatea, să se elimine toate prevederile privitoare la incapacitatea femeii rezultată din regimul dotal ; să nu fie știrbite drepturile femeii măritate în exercițiul puterii părintești ; să se permită cercetarea paternității etc. Unele dintre aceste revendicării și propuneri au fost parțial soluționate în anii următori – de exemplu, suprimarea aservirii femeii măritate, înlăturarea incapacității sale de a sta în justiție și de a contracta sau de a face comerț (Consiliul Național al Femeilor Române. Comisiunea legislativă).

CNFR a inițiat și o seamă de acțiuni pentru câștigarea drepturilor politice ale femeii, îndeosebi a dreptului de vot și de participare la legislație. Cu prilejul dezbaterilor în jurul reformei administrative, în 1925, CNFR a elaborat un amplu proiect de reorganizare a administrației teritoriale, în vederea înlăturării centralismului excesiv și pentru a înlesni alegerea în consiliile locale a femeilor, după aceleași norme ca cele ale bărbaților (Alexandrina Cantacuzino, *Discurs*, 1925).

În urma repetatelor insistențe și memorii trimise autorităților de CNFR, legea pentru organizarea administrației locale, din 3 august 1929, a prevăzut dreptul de participare a femeilor la alegerile comunale și județene (drept condiționat în special de nivelul lor de pregătire culturală și profesională).

CNFR a aderat de la începutul constituirii sale la Consiliul Internațional al Femeilor și a trimis delegațiile sale la întrunirile și la congresele acestuia (între anii 1921 și 1938). Din inițiativa CNFR a fost înființată, cu prilejul Congresului internațional feminin de la Roma, în 1923, Mica Înțelegere Feminină, cu participarea organizațiilor de femei din România, Cehoslovacia, Polonia, Iugoslavia, Bulgaria și Grecia, pentru a „se sprijini reciproc" în vederea dobândirii unui statut asemănător cu statutul femeilor din țările dezvoltate occidentale și în scopul combaterii tendințelor de revizuire a granițelor statelor succesorale.

Statutul Consilului Național al Femeilor Române, București, Tipografia Curții Regale, F. Göbl fiii, 1922.

Consiliul Național al Femeilor Române. Comisiunea legislativă. Drepturile femeii în viitorul Cod civil. (Studii, comunicări și propuneri în vederea reformei), Tipografia Curierul judiciar, București, 1924.

Alexandrina Gr. Cantacuzino, *Discurs în chestiunea reformei administrative, a dreptului de vot și eligibilitate al femeilor la comună*, București, 1925.

Rapport du Conseil National des Femmes Roumaines sur l'activité des 5 dernières années, 1925-1930, în *Bulletin du Conseil National des Femmes Roumaines*, 1921-1938, Rédaction „Casa Femeii", Splaiul Imprimeriei 2, București, 1940.

IV. Personalități marcante

MARIA ROSETTI (1819-1893)

Născută la Guernesey (Anglia) ; identificându-se cu interesele națiunii române, participă alături de soțul ei, C.A. Rosetti, la întrunirile secrete, pregătitoare ale revoluției muntene și la evenimentele din vara și toamna anului 1848. În urma înăbușirii mișcării de la București de către trupele otomane, ea vine în ajutorul fruntașilor revoluției (N. Bălcescu, C. Bolliac, I. Brătianu, C.A. Rosetti, N. Ipătescu ș.a.), arestați și duși în corăbii turcești pe Dunăre, de la Giurgiu până la Orșova, de unde vor scăpa din captivitate datorită intervenției sale abile pe lângă autorități. Atașamentul Mariei Rosetti față de ideile pașoptiste, sacrificiile ei în favoarea patrioților captivi pe tot parcursul călătoriei lor sunt povestite pe larg de cunoscutul istoric francez,

Jules Michelet, într-o emoționantă evocare-portret (*Les Principautés danubiennes. Madame Rosetti, 1848*). Iar pictorul C.D. Rosenthal a ales-o drept model pentru celebrele sale tablouri : *România revoluționară* și *România descătușându-și lanțurile pe Câmpia Libertății*.

Maria Rosetti va fi alături de soțul ei în anii grei ai exilului, apoi, după revenirea în țară, va susține mișcarea pentru unirea Principatelor Române. În timpul războiului de independență (1877-1878), ea se va afla în fruntea Comitetului de femei din București care aduna ajutoare pentru front și pentru familiile celor mobilizați ; din inițiativa ei, au fost înființate două spitale pentru soldații răniți, unul la Craiova și altul la Turnu-Măgurele.

Între anii 1865-1866 a apărut la București, sub direcția ei, revista *Mama și copilul*, oferind un model reușit de pregătire a femeii-mamă și, prin intermediul ei, a celei mai tinere generații post-unioniste, de a face față provocărilor noii epoci (vezi rubricile : convorbiri despre univers, catehism de istorie universală și națională, biografii de oameni celebri etc.)

Bibliografie

Jules Michelet, *Les Principautés danubiennes. Madame Rosetti, 1848* în *Événement*, 1851 ; vezi și broșura editată la Paris în 1853 de același autor, *Les légendes démocratiques du Nord* ; există mai multe versiuni românești, printre care ediția de D. Munteanu-Râmnic, Ploiești, 1930.

C.A. Rosetti, *Note intime*, 1844-1859. *Pagini din trecut adunate și publicate de Vintilă C.A. Rosetti*, vol. I, II, București, 1902.

Maria Rosetti, Scrieri din 1864 și 1865, București, 1893.

SOFIA CHRISOSCOLEU (1839-1861)

Născută Cocea (1839-1861) ; dotată cu o inteligență deosebită și un vădit talent de publicistă, se avântă de foarte tânără în mișcarea pentru unirea Principatelor Române ; colaborează la ziarele unioniste ca : *Steaua Dunării*, *Reforma*, *Dacia*, *Românul*.

Sfidând ironia cu care era privită semnătura unei femei în presă, Sofia Cocea abordează în articolele sale, cu o maturitate demnă de orice fruntaș politic al vremii, problemele fundamentale ale restructurării societății românești ; dezvăluie gravitatea problemei agrare, piedicile puse de cercurile conservatoare în calea împroprietăririi țăranilor, starea de înapoiere în care trăia grosul populației, în primul rând femeile, lipsite de educație și victime ale unor mentalități anacronice ; salută cu entuziasm unirea celor două principate române și alegerea lui Al.I. Cuza ; în apelurile adresate femeilor române de

pretutindeni, Sofia Cocea le cere să intre în mișcarea de reînnoire a țării, singura cale posibilă a emancipării lor (*Către damele române*) ; ea considera drept cea dintâi datorie a femeilor, îndeosebi a acelora care aveau mijloace materiale, să contribuie la crearea unei largi rețele moderne de învățământ rural și urban ; din resursele sale modeste a deschis o școală de fete și un internat la Fălticeni.

Răpusă de tuberculoză la numai 22 de ani, Sofia Cocea lasă posterității mărturii ale unor remarcabile calități ale începuturilor feminismului românesc.

Bibliografie

Operile doamnei Chrisoscoleu, născută Cocea, București, Tipografia națională a lui A. Rasidescu, 1862.

CONSTANȚA DUNCA-SCHIAU (1843 – ?)

Constanța Dunca-Schiau a fost prima româncă posesoare a brevetului de capacitate la Sorbona și a certificatului de înalte studii pedagogice, urmate la Collège de France ; între 1863 și 1865 scoate la București revista feministă *Amicul familiei*, în care atrăgea atenția opiniei publice asupra situației precare a femeii și a atitudinilor conservatoare privind rostul ei în societate. În urma studierii aprofundate a experienței țărilor occidentale, Constanța Dunca a elaborat și înaintat, în toamna anului 1863, domnitorului țării și Camerei Deputaților, un amplu proiect, în scopul de a contribui la crearea unui sistem educațional modern pentru femeile române (*Fiicele poporului*) ; unele dintre sugestiile sale au fost incluse în legea învățământului din 1864, care prevedea pentru prima dată înființarea de școli secundare pentru fete.

Convinsă că „tăria unei națiii este dependentă de treapta pe care se află femeia”, în scrierile sale argumenta necesitatea stringentă de a înscrie în legislația țării a drepturilor fundamentale ale femeii.

Bibliografie

„Fiicele poporului. Proiect prezentat domnitorului și Camerei Deputaților asupra educațiunii populare a fetelor în România”, de Constanța Dunca, în *Amicul familiei*, Anul I, aprilie-octombrie 1863 ;

Femeia femeii, în București, 1863 ; *Femeia în familie*, 1871 ; *Cartea Mumelor*, 1872 ; *Feminismul în România*, 1904.

MARIA FLECHTENMACHER (1838-1888)

Născută Mavrodin, publicistă, actriță, soția compozitorului Al. Flechtenmacher; între anii 1878-1881, scoate la București *„ziarul social, literar și casnic"*, *Femeia română*, care apărea de două ori pe săptămână și avea abonați în toate provinciile românești și în străinătate. În paginile publicației sale reproduce dezbaterile și rezoluțiile *Congresului internațional al drepturilor femeilor*, ținut la Paris între 25 iulie-8 august 1878; ea a îndemnat comitetele de femei create în timpul războiului de independență (1877-1878) pentru susținerea frontului și devenite ulterior organizații permanente feministe să cuprindă în programele lor, pe lângă obiective filantropice, și obiective economice, politice și culturale (*Cestiunea femeilor*).

Articolele semnate de ea, alături de acelea ale liderilor politci cu vederi democratice, despre condiția muncii feminine, lacunele mari în instrucția și educația femeii, dificultățile create în mod artificial în calea promovării sale în diferite profesiuni etc. reprezintă documente de o valoare incontestabilă pentru cunoașterea stadiului în care a ajuns feminismul românesc în cel de al optulea deceniu al secolului XX.

Bibliografie

Maria Flechtenmacher, „Cestiunea femeilor", în *Femeia română* din 18 ianuarie, 25 ianuarie, 8 februarie, 22 martie 1879.
„Timpul și necesitățile lui", în *Femeia română* din 25 mai 1880.
„Legea pentru telegrafiste", în *Femeia română* din 14 septembrie 1880.

SOFIA NĂDEJDE (1856-1946)

Scriitoare, publicistă, un model de femeie-cetățeană, care a luptat timp de aproape 50 de ani pentru drepturile femeii, alături de soțul ei, Ion Nădejde, intră de foarte tânără în mișcarea social-democrată și participă la elaborarea primelor programe ale mișcării, în care unul dintre obiective era „dobândirea absolutei egalități în drepturi a femeii cu bărbatul"; colaborează la revistele socialiste: *Munca*, *Basarabia*, *Drepturile omului*, *Lumea Nouă* etc. În revista *Contemporanul* lansează o adevărată campanie împotriva celor care, sub pretinsul motiv că femeia ar avea creierul mai mic decât bărbatul, n-ar fi în stare să se afirme în sfere mai înalte și, în nici un caz, în politică (*Răspuns d-lui Maiorescu în chestia creierului la femei*; *D-l Manouvrier și creierii femeii*, *Libertatea femeii în prelegerea d-lui Missir* etc). Sub înrâurirea ideilor marxiste, susținea, ca de altfel și alți lideri social-democrați ai vremii, că emanciparea femeii presupunea înlăturarea domiației capitalului și a proprietății private (*Robirea femeii şi emanciparea ei*, *Azi totu-i marfă* etc.). Radicalismul feminist al Sofiei Nădejde va evolua

spre un liberalism democrat, mai ales datorită legăturilor sale cu gruparea poporaniștilor, în frunte cu C. Stere de la *Evenimentul literar* (Iași, 1893-1894), revistă aflată sub conducerea ei.

După ce, împreună cu alți intelectuali, Sofia Nădejde va părăsi mișcarea socialistă (momentul așa-zisei „trădări a generoșilor", 1899-1900), se va consacra, în primul rând, literaturii beletristice. În scrierile sale, figura centrală a fost, în mod predilect femeia, victima prejudecăților și a mizeriei materiale și morale a societății; ea va sprijini în continuare mișcarea feministă, colaborând la *Revista noastră* a Constanței Hodoș, (1905-1907, 1914-1916); se află printre întemeietorii Asociației pentru drepturile civile și politice ale femeilor (1918), ai Societății scriitoarelor (1925), iar în cel de-al treilea deceniu al secolului XX va fi aleasă președintă de onoare a Frontului feminin, susținând eforturile organizațiilor de femei afiliate pentru a salva drepturile și libertățile cetățenești, amenințate de ascensiunea fascismului în Europa.

Bibliografie

Sofia Nădejde: „Răspuns d-lui Maiorescu în chestia creierului la femei", în *Contemporanul*, nr. 23 din 1882;
„Libertatea femeii în prelegerea d-lui Missir", în *Contemporanul*, martie 1882;
„D-l Manouvrier și creierii femeii", în *Contemporanul*, nr. 24 din 1881-1882;
„Robirea femeii și emanciparea ei", „Azi totu-i marfă" în *Contemporanul*, nr. 1 și 5 din 1886-1887.

ADELA XENOPOL (1861-1939)

Adela Xenopol (1861-1939); scriitoare, publicistă, una dintre cele mai consecvente apărătoare ale ideilor feminismului liberal românesc. Primele sale scrieri, apărute sub titlul *Încercări literare* (Iași, 1888), sunt închinate eroilor războiului de independență (1877-1878) și mamelor care și-au pierdut fiii pe front.

Între anii 1896 și 1898, editează la Iași revista lunară *Dochia*, urmărind „să apere, să susție și să cerceteze drepturile femeii". Strângând în jurul revistei personalități culturale ale vremii (V.A. Urechia, Maria Cunțan, Smara-Smaranda Gheorghiu ș.a.) va iniția, în paginile publicației sale, adevărate dezbateri privind sensul feminismului. În alte două reviste, apărute sub direcția sa, *Românca* (Iași, 1905-1906) și *Viitorul românc*elor (București, 1912-1916), Adela Xenopol chema organizațiile de femei să susțină eforturile stângii liberale, conduse de Ionel Brătianu, pentru promovarea unei politici de reforme, printre care, în primul rând: desființarea latifundiilor,

împroprietărirea țăranilor și democratizarea vieții politice, indispensabile îmbunătățirii condiției femeii în societate. În primăvara anului 1914, când se pregătea revizuirea constituției, ea va înmâna scriitorului și deputatului I.Al. Brătescu-Voinești, în numele unui grup de feministe de la Iași, o petiție, revendicând dreptul de vot al femeilor, fie și limitat la consiliile comunale, dacă nu și pentru parlament ; în paginile revistei *Viitorul românceIor*, susține participarea României, alături de Antanta, în marea conflagrație din 1914-1918, în vederea unirii tuturor provinciilor românești într-un stat național modern ; după război, se afla printre personalitățile mișcării feministe care vor cere Parlamentului României întregite înscrierea în constituția țării a drepturilor integrale ale femeilor.

În 1925, Adela Xenopol înființează Societatea Scriitoarelor, care, la rândul său, va edita, chiar sub patronajul ei, *Revista Scriitoarei*, ale cărei coloane vor fi puse la dispoziția „manifestărilor cultural-artistice, care au ca scop sau efect geniul și talentul feminin". Prin încetarea ei din viață, în primăvara anului 1939, mișcarea feministă românească, ca și întreaga democrație românească, pierdeau pe una dintre cele mai remarcabile personalități ale lor.

EUGENIA DE REUSS-IANCULESCU (1865-1838)

Eugenia de Reuss-Ianculescu (1865-1838) ; scriitoare, publicistă, promotoarea unor importante acțiuni menite să antreneze femeile din România în mișcarea internațională, mult amplificată în primul deceniu al secolului XX, pentru dobândirea dreptului de vot pentru femei. În 1911, ea creează societatea Emanciparea femeii, care își va schimba curând titlul în Drepturile femeii și va edita și o revistă purtând același nume ; atrage în jurul revistei oameni de cultură și lideri politici, susținători ai dobândirii egalității în drepturi a femeilor cu bărbații (*Femeia română și politica*) ; prin intermediul unor membri influenți ai Asociației, trimite, în primăvara anului 1914, două memorii Camerei Deputaților și Senatului, revendicând participarea femeilor la alegerile consiliilor locale ; este prezentă la Congresul internațional al Alianței pentru sufragiul femeii (Budapesta, 1913), unde anunță afilierea societății Drepturile femeii la această Alianță influentă, cu peste unsprezece milioane de membre ; în anii de după război, face parte dintre feministele care au realizat unificarea asociațiilor de femei din România, sub patronajul Consiliului Național al Femeilor Române și susținea mișcarea petiționară pentru stipularea în noua constituție a țării a drepturilor fundamentale ale femeilor ; între 1926 și 1929 a fost aleasă membră în Comitetul de conducere al Alianței pentru votul și acțiunea civilă și politică a femeilor cu sediul la New York.

Bibliografie

Eugenia de Reuss-Ianculescu, „Femeia română și politica", în *Drepturile femeii*, Anul II, ianuarie și februarie 1913 ; vezi și *Societatea Drepturile femeii. Statute* și *Feminismul în țară* în *Drepturile femeii*, Anul II, mai, iunie, iulie și august 1913.

CALYPSO BOTEZ (1880-)

Calypso Corneliu Botez este autoarea unor importante studii referitoare la condiția femeii în România ; participă în anii 1917-1923 la dezbaterile publice în jurul elaborării noii constituții a țării și elaborează cu Maria Baiulescu, Eleonora Stratilescu, Ella Negruzzi, Elena Alestari ș.a. la întocmirea și trimiterea unor memorii către parlament și oameni politici pentru înlăturarea legislației anacronice privind statutul juridic, economic și politic al femeii.

Aleasă președintă a Consiliului Național al Femeilor Române (1921), Calypso Botez elaborează, în cadrul Institutului Social Român și al Comisiei legislative a Consiliului, studii și propuneri pentru punerea în concordanță a noului cod civil cu prevederea constituțională potrivit căreia „drepturile civile ale femeilor se vor stabili pe baza egalității celor două sexe" (*Drepturile femeii în viitorul cod civil*). Calypso Botez se pronunță pentru sprijinirea de către asociațiile de femei a acelor partide politice care aveau înscrise în programele lor acordarea drepturilor integrale politice ambelor sexe.

Calypso Corneliu Botez, licențiată în istorie și filosofie. Profesoară de curs secundar. Membră a Comitetului diriguitor al Asociației pentru emanciparea civilă și politică a femeilor române ; *Problema drepturilor femeii române. Examen social-politic și juridic. Cu o introducere asupra feminismului în România*, Socec et co., București, 1919 ; vezi și *Problema feminismului. O sistematizare a elementelor ei*, Tipografia Gutenberg, București, 1920.

Bibliografie

„Drepturile femeii în constituția viitoare" în volumul *Noua constituție a României. 23 de prelegeri publice organizate de Institutul Social Român*, Tipografia Cultura Națională, București [1923].

ALEXANDRINA GR. CANTACUZINO (1876-1944)

Alexandrina Gr. Cantacuzino, personalitate proeminentă a feminismului românesc și internațional în primele patru decenii ale secolului XX ; se află, în 1910, printre membrele fondatoare ale Societății Ortodoxe

Naţionale a Femeilor Române ; în timpul ocupaţiei germane din anii primului război mondial, devine preşedintă a Societăţii şi organizează cel mai mare spital pentru răniţi, în Capitală ; coordonează acţiunea de sprijinire a familiilor celor mobilizaţi. Din fondurile adunate de SONFR, va fi ridicată Biserica-Mausoleu la Mărăşeşti (1924), în memoria celor 8000 de soldaţi morţi în confruntările militare din Moldova (1917) ; în anii 1920-1921, se află printre feministele care întemeiază Consiliului Naţional al Femeilor Române ; aleasă în secţia feminină a Institutul Social Român, elaborează un program complex de cercetare a întregii problematici feminine de după război ; studiile şi dezbaterile iniţiate de ea în cadrul comisiilor de specialitate ale Consiliului Naţional al Femeilor Române, vor sta la baza propunerilor înaintate de asociaţiile feministe organelor competente în vederea îmbunătăţirii statutului femeii, cu prilejul pregătirii noului cod civil şi a legii administraţiei locale (1925).

La Congresul internaţional pentru sufragiul feminin, întrunit la Roma, în mai 1923, Alexandrina Gr. Cantacuzino pune bazele Micii Înţelegeri Feminine, în scopul unirii eforturilor femeilor din Polonia, Cehoslovacia, Grecia, Iugoslavia şi România pentru dobândirea drepturilor lor economice, politice şi juridice şi pentru a stăvili tendinţele ameninţătoare de revizuire a graniţelor statelor succesorale.

În 1925, aleasă vicepreşedintă a Consiliului Internaţional al Femeilor, Alexandrina Gr. Cantacuzino pledează pentru elaborarea unei legislaţii internaţionale a minorităţilor, valabilă în toate ţările şi pentru stabilirea îndatoririlor acestora faţă de statul în care trăiau ; organizează, în octombrie 1925, la Bucureşti, consfătuirea celor 60 de organizaţii de femei minoritare, realizând o bună conlucrare cu acestea. Eforturile sale de a detensiona relaţiile interetnice în zona Europei Centrale şi de Sud-Est au fost apreciate de delegatele la conferinţele Micii Înţelegeri Feminine şi de către reprezentantele Societăţii Naţiunilor (Discurs ţinut la Geneva pe 6 iunie 1927) ; înfiinţează Gruparea Naţională a Femeilor Române în vederea pregătirii femeilor pentru exercitarea drepturilor integrale politice ; în viziunea sa, existenţa unui partid politic independent al femeilor, nu excludea posibilitatea colaborării cu alte partide politice pentru obiective de interes general (*Gruparea Naţională a Femeilor Române. Statut*). Din iniţiativa ei a luat fiinţă la Bucureşti (1928) Casa Femeii, instituţie cu personalitate juridică, aflată sub egida CNFR Ea va deveni un puternic centru al feminismului interbelic, datorită multiplelor sale activităţi culturale şi de solidaritate socială (conferinţe, consultaţii gratuite juridice şi medicale, cantine şi adăposturi pentru femei abandonate, victime ale violenţei, cursuri de calificare pentru fete etc.).

Alexandrina Cantacuzino a fost printre primele consiliere de femei alese în capitală care între anii 1929 şi 1938 au câştigat un binemeritat prestigiu din partea opiniei publice datorită găsirii unor soluţii eficiente în domeniul ocrotirii mamei şi copilului, combaterii alcolismului, de ajutorarea a familiilor şomerilor etc.

Bibliografie

Alexandrina Gr. Cantacuzino, *Cincisprezece ani de muncă socială şi culturală, discusuri, conferinţe, articole, scrisori*, 1928, Bucureşti : Tipografia românească.

Gruparea Naţională a Femeilor Române. Statut, 1929, Bucureşti : Tipografia Lupta.

„Rapport sur l'activité de la Maison de la Femme Casa Femeii au 15 Novembre 1928 lorsqu'elle été ouverte au 30 Décembre 1929", în *Bulletin du Conseil National des femmes roumaines 1921-1938*, ad. cit.

Bibliografie generală

Cância, Paraschiva, *Mişcarea pentru emanciparea femeii în România*, 1976, Bucureşti : Ed. Politică.

Georgescu, Elena, Georgescu, Titu, 1975, *Mişcarea democratică şi revoluţionară a femeilor din România*, Craiova : Ed. Scrisul Românesc.

Mihăilescu, Ştefania (ed.) 2001, *Emanciparea femeii române. Antologie de texte. 1815-1918*, vol. 1, Bucureşti : Ed. Ecumenica (vol. II, 1918-1948), sub tipar.

Nicolaescu, Mădălina (ed.), 1996, *Cine suntem noi ? Despre identitatea femeilor din România modernă*, Bucureşti : Ed. Anima.

Ştefan, I.M., V. Firoiu, 1975, *Sub semnul Minervei. Femei de seamă din trecutul românesc*, Bucureşti, Ed. Politică.

Ştefania Mihăilescu

INTERVIUL ACTIV

Tehnică de obţinere a datelor preluată de cercetătoarele feministe din ansamblul tradiţional („ortodox") al metodologiei sociologice şi transformată dintr-un simplu inventar de metode într-o poziţie teoretică, o strategie utilizată de feministe în ştiinţele sociale pentru a aduna şi a analiza datele din realitate.

În mod standard, literatura academică de factură sociologică apreciază că aceasta este metoda de adunare a datelor care este cea mai adecvată acolo unde cercetătorul este interesat de interpretările subiective ale indivizilor umani studiaţi. La nivelul minimal de definire, „interviul activ" este o discuţie şi o interacţiune subiect-cercetător care se manifestă natural.

Abordarea metodolgică a „interviului activ" pleacă de la presupoziția etnometodologică conform căreia realitatea este construită ca o rețea de „cum"-uri și „ce"-uri ale experienței prin intermediul practicii interpretative. „Acest tip de interviu este astfel o formă de practică interpretativă care îi implică pe intervievat și pe intervievator în măsura în care ei articulează structuri, resurse și orientări prin intermediul a ceea ce Garfinkel numește *raționamentul practic*. A. Oakley arată că un astfel de interviu devine un fel de *dialog* care include în egală măsură subiectivitatea intervievatului și cea a intervievatorului – de unde numele des asociat lui, de *interviu subiectiv*.

„Interviul activ" sugerează orientarea spre și legătura dintre diferite aspecte ale experienței subiecților" : Subiecții sunt încurajați să dezvolte subiectele discutate în modalități care să fie importante pentru propriile lor experiențe.

Astfel, două elemente devin esențiale în realizarea unui astfel de interviu :

1. Întrebările „Ce" puse de cercetător : Acesta este interesat să asigure orientarea și resursele de cadraj pentru dezvoltarea subiectului intervievat și a resurselor lui ;
2. Punctul de vedere din care sunt oferite informațiile se dezvoltă continuu în relație cu interacțiunea permanentă : „Cum"-urile acțiunii de intervievare. Acestea nu sunt nici arbitrare, nici orientate unilateral. Subiectul intervievat devine o sursă narativă pentru cel care intervievează și pentru cel care răspunde, un reper pentru modul în care să se pună întrebări și să se răspundă la ele.

Modul în care este abordat subiectul analizat dictează și strategiile empirice față de observația empirică. Cel care intervievează trebuie să fie familiarizat cu circumstanțele factuale, culturale și interpretative spre care se pot orienta subiecții și cu vocabularul prin care ei își transmit experiența. Pentru un cercetător principala problemă este să fie capabil să-l angajeze pe subiect într-un dialog semnificativ referitor la existența lui cotidiană, utilizând un vocabular și termeni care derivă tocmai din aceasta. Înregistrările conversaționale ale practicilor interpretative sunt analizate folosind tehnici sociologice derivate din analiza de discurs și din cea narativă. Scopul unei astfel de cercetări este să arate modul în care răspunsurile la un interviu sunt produse în interacțiunea dintre cel intervievat și cel care intervievează fără ca prin aceasta să se piardă din vedere semnificația producerii sau circumstanțele care condiționează procesul de realizare a semnificațiilor pur subiective ale celor intervievați. O astfel de

analiză caută să înțeleagă nu numai producția „localizată" a unui discurs, ci și să demonstreze modalitățile în care acest discurs este legat de experiențele și viețile celor care sunt studiați.

Într-un astfel de demers științific se pleacă de la presupoziția unui „activism" fundamental al celor intervievați : subiecții (cei care sunt intervievați, dar și cercetătorul) sunt activi în sensul că se ține cont de „competențele" lor nu doar ca „respondenți", ci și ca organizatori ai semnificațiilor pe care le transmit prin discursul personal.

O preocupare permanentă a feminismului în științele sociale a fost analiza modului în care „genul" se construiește social, de aici centrarea analizei pe modalitățile de „invizibilizare" ale femeilor în calitatea lor de subiecți ai propriilor existențe și experiențe. Astfel, D. Smith a demonstrat că atribuirile de competențe narative unor subiecți umani (fie aceștia bărbați sau femei) sunt condiționate prin practici textuale și instituționale existente la un moment dat în societate. Pentru că experiențele femeiești cotidiene sunt abordate prin categoriile descriptive și prin cererile practicilor înrudite ale unei lumi organizate în termenii vieții, timpului liber și muncii bărbaților, D. Smith susține că experiențele femeilor trebuie reprezentate în termenii „locului" pe care îl au acestea în lumea reală și că această perspectivă trebuie să fie un punct de plecare în orice analiză feministă.

➧ (vezi și *Biografia interpretativă*, *Povestirea vieții*, *Metodologii feministe*, *Socializarea de gen*)

Bibliografie

DeVault, M., „Talking and listening from women's standpoint : Feminist strategies for interviewing and analysis", in *Social Problems*, 37/ 1990 ;

Gilligan, C., 1982, *In A Different Voice*, Cambridge MA ; Harvard University Press.

Oppie, A., „The instability of caring body : gender and caregivers confused old people", în *Quarterly Health Research*, 4/1994.

Oakley, A., 1981, „Interviewing Women : A Contradiction in Terms", în H. Roberts (ed.), *Doing Feminist Research*, Routledge and Kegan Paul.

Smith, Dorothy E., 1987, *The Everyday World as Problematic : A Feminist Sociology*, Northeastern : University Press.

Valentina Marinescu

IUBIRE

În dicţionarele româneşti, prima definiţie dată iubirii este cea a unui sentiment de dragoste faţă de o persoană de sex opus. Celălalt înţeles ar fi, de fapt, genul proxim al iubirii, adică sentimentul de afecţiune şi admiraţie pentru cineva sau ceva. De fapt, termenul „iubire" cuprinde în întregul lui trei feluri de iubire : eros (iubirea pasională, sexuală), filia (iubirea mai aproape de tipul prieteniei) şi agape (iubirea de om ca aproape). Dacă erosul este perceput ca o chemare iraţională, filia este concepută ca iubirea generoasă şi reciprocă, iar agape ca iubirea caritabilă. Cele trei tipuri de iubire par a avea nu numai manifestări speciale, dar şi destinatari diferiţi : erosul este iubirea experienţei sexuale, filia este legătura afectivă faţă de cei apropiaţi, iar agape are sfera cea mai largă, în ea intrând umanitatea prin fiecare om în parte.

În general subiect de literatură, teologie, psihologie sau filosofie, iubirea este discutată astăzi fie ca mijloc de cunoaştere (raţionalitatea sentimentelor : Sousa, 1990), fie ca iubire de sine (necesară stimă de sine), fie ca principala relaţie interpersonală.

Criticile feministe atrag atenţia asupra utilizării iubirii ca instrument al ideologiei patriarhale (neparteneriale, dominatoare). Femeile au fost prin excelenţă asociate cu emoţionalul şi făcute responsabile cu inspirarea şi întreţinerea iubirii în general : pentru creator (iubirea inspiratoare), pentru iubit (iubirea pasională), pentru soţ (iubirea sprijin), pentru copil (iubirea securizatoare).

Bibliografie

Singer, Irving, 1989, *The Nature of Love*, Chicago.
Sousa, R., 1990, *The Rationality of Emotions*, Cambridge : MIT Press.

Gabriela Blebea Nicolae

L

LESBIANISM

În înţelegerea sa clasică, lesbianismul denotă orientarea sexuală a persoanelor de sex femeiesc spre persoane de acelaşi sex.

În ultimele decenii, lesbianismul a căpătat o înţelegere mai largă, el denumind uneori mişcarea prin care femeile caută să se sustragă dominării masculine. Astfel, lesbianismul se referă nu numai la latura sexuală a practicii sale, ci şi la cea emoţională, culturală, politică şi economică prin care femeile trebuie să se asume ca entităţi autonome, capabile să se afirme independent de „jocurile de putere ale bărbaţilor". Femeile trebuie să cucerească şi să folosească puterea pentru femei. Sintagma în care acest program se regăseşte este cea de **feminism lesbian** şi în forma sa extremă s-ar exprima ca explozia umilinţei acumulate de femei. „Feminismul este protestul, lesbianismul este soluţia" (Johnston J., 2000, p. 338). Iubirea unei femei de către o altă femeie ar deveni, în acest fel un act şi politic şi revoluţionar. Ea ar însemna iubirea de sine şi iubirea tuturor celorlalte femei (Rich A., 1979)

Sintagma feminism-lesbian propune ca de la cunoaşterea propriului corp şi a recunoaşterii propriilor dorinţe (Frye M., 1983), femeile să îşi asume revendicarea dreptului de a-şi alege nu numai orientarea sexuală, dar şi propriul destin. S-ar crea, astfel, o lume în care integritatea femeii ar fi respectată şi drepturile civile nu ar mai fi privilegiul doar a unei categorii de femei (Rich A., 1979).

În literatura feministă, termenul de lesbianism este asociat şi altor concepte ca : etică, jurisprudenţă, istorie, literatură. **Etica lesbiană** este numirea acelei etici a „rezistenţei şi creaţiei" care urmăreşte formarea cadrului interrelaţional favorabil eliberării femeilor din contextul opresiv în care ele trăiesc, context heteropatriarhal în care „femeia bună" este cea care se autosacrifică (Hoagland S.L., 1988).

Jurisprudenţa lesbiană este concepută ca un demers prin care punctul de vedere lesbianist nu mai trebuie privit ca o excepţie, ci ca o înţelegere centrală, capabilă să producă o înţelegere profundă, contextuală (Robinson R., 1992).

Istoria lesbiană, ca istoria oricărei minorități, trebuie să identifice ce este relatare din perspectiva istoriei dominante și ce este istorie de sine. O asemenea istorie trebuie să repereze ce este accidental și ce este trăsătură definitorie (Nestle, 1988, p. 110).

Literatura lesbiană își propune să reunească literatura produsă de autoare lesbiane și cea care are ca protagoniste femei lesbiane. Cea mai completă lucrare de literatură lesbiană este cea a lui Jeannette Foster : *Sex Variant Women in Literature* (1956).

Bibliografie

Foster, Jeannette, 1956, *Sex Variant Women in Literature*, Tallahassee : Naiad Press.
Frye, Marylen, 1983, *The Politics of Reality*, New York : Trumansburg, Crossing Press.
Hoagland, Sarah Lucia, 1988, *Lesbian Ethics*, Chicago : Institute of Lesbian Ethics.
Nestle, Joan, 1988, *A Restricted Country*, London : Sheba.
Rich, Adrienne, 1979, *On Lies, Secrets and Silences*, New York.
Rich, Adrienne, 1977, *Women and Honor*, Pittsburgh : Motherroot.
Robinson, Ruthann, 1992, *Lesbian (Out)Law : Survival Under the Rule of Law*, New York : Firebrand Books.

Gabriela Blebea Nicolae

LIMBA CONSTRUITĂ DE BĂRBAȚI (*MAN-MADE LANGUAGE*)

Man-made language este titlul celei mai cunoscute cărți din domeniul *limbă și gen*. Cartea reprezintă un studiu de caz al sexismului în limba engleză, fiind considerată, alături de cartea lui Robin Lakoff, *Language and woman's place*, deschizătoare de drumuri în critica feministă a limbajului.

Ipoteza de plecare a lui Dale Spender este aceea că limba (engleză, în cazul autoarei) reflectă o perspectivă specifică asupra lumii care determină la *rândul* ei conștiința vorbitorilor acestei limbi. Engleza este, în opinia lui Spender, o „limbă a bărbaților", fiind o limbă „literal construită de bărbați și care se află încă în mod fundamental sub controlul bărbaților" (1985, p. 12). Așadar, în concepția lui Dale Spender, femeile folosesc sensuri care nu le aparțin, bărbații *având* monopol asupra producerii de sens și deci asupra producerii de percepții asupra realității. Sensurile femeilor nu sunt codificate în limbaj, astfel că realitatea este definită exclusiv de bărbați. Limba codifică numai

versiunea masculină a evenimentelor, reflectă interesele și experiențele bărbaților ; deci cuvintele favorizează exclusiv percepțiile bărbaților.

Autoarea explică perspectiva unilateral masculină a reprezentării lingvistice, prin monopolul exclusiv masculin al „numirii", definirii. Ea face o paralelă cu competențele lingvistice universale ale lui Adam în *Geneză*, care are monopolul numirii creației lui Dumnezeu.

La nivel teoretic însă, demersul lui Dale Spender a ridicat o serie de probleme. Cea mai importantă este legată de concepția monolitică a limbii. Dacă limba ar fi exclusiv apanajul bărbaților, atunci autoarea nu ar fi putut scrie nici măcar o carte. Producerea de noi sensuri nu este același lucru cu codificarea acestor sensuri în dicționare. Din punct de vedere istoric, bărbații au fost aceia care au alcătuit dicționare, iar citatele care exemplificau sensurile erau preluate din autori, și nu autoare. Dar limba nu există în mod primar în dicționare, ea există în oamenii care o folosesc, *atât* bărbați, *cât* și femei ! Critici mai recente au atras atenția asupra unor neclarități conceptuale în folosirea termenilor de „sens", „structură", „simbol" (Talbot, 1998). De asemenea, cercetările empirice ulterioare au nuanțat ipotezele inițiale din critica feministă, *atrăgând* atenția că nu se poate vorbi de propoziții specifice femeilor și bărbaților *decât* ca forme construite artificial „stereotipice sau ca reprezentări ideale a diferențelor de gen" (Sara Mills, 1995, p. 65).

Marele merit al cărții lui Dale Spender este faptul că a atras atenția asupra sexismului în limbă dincolo de frontierele academice, făcând accesibilă și publicului larg o agendă percepută inițial ca strict feministă, făcând posibilă dezvoltarea unei noi discipline academice „limbă și gen", contribuind implicit și la elaborarea în deceniul al nouălea a ghidurilor de limbaj non-sexist.

➧ (vezi și *Critica feministă a limbajului*, *Gen și limbaj*, *Limbajul femeilor*, *Limbaj nonsexist*)

Bibliografie

Lakoff, Robin, 1975, *Language and woman's place*, New York : Harper and Row.
Mills, Sara, 1995, *Feminist Stylistics*, London : Routledge.
Spender, Dale, 1980, *Man-Made Language*, London : Routledge & Kegan Paul.
Talbot, M. Mary, 1998, *Language and Gender*, Cambridge : Polity Press.

Otilia Dragomir

LIMBAJUL FEMEILOR

Concept lansat în studiul de pionierat al lui Robin Lakoff – *Language and Woman's Place* (*Limba şi locul femeilor*) din 1975, care a avut un mare succes în critica feministă a limbajului. Autoarea susţine existenţa unui „limbaj al femeilor" distinct, un limbaj folosit de femei, dar şi limbajul folosit despre ele.

Scriind despre femeile din SUA, Lakoff a afirmat că statutul subordonat al femeilor se reflectă *atât* în limba folosită de ele, *cât* şi în limbajul folosit *când* se vorbeşte despre ele. Astfel, femeile ar folosi limba într-un mod distinct, caracterizat îndeosebi de slăbiciune, politeţe excesivă şi nesiguranţă, trăsături care reflectă tocmai lipsa de încredere în ele înseşi. Iată câteva dintre trăsăturile cele mai marcante ale „limbajului femeilor" în viziunea lui Robin Lakoff : folosirea mai frecventă a adjectivelor care exprimă aprobarea sau admiraţia (divin, adorabil, încântător), forme eufemistice, indirecte sau superpoliticoase, evitarea limbajului trivial, folosirea mult mai frecventă în conversaţie a aşa-numitelor „bariere" (*hedges*) de tipul *ştii, ei bine, un fel de*, a intensificatorului *atât de*, a adverbelor de tipul *foarte*, *extrem de*, a întrebărilor de confirmare la *sfârşitul* propoziţiilor (*tag-questions*) *nu-i aşa ?*, *nu ?*. În aceeaşi serie a trăsăturilor specifice „limbajului feminin", Lakoff mai enumeră : intonaţia specifică, crescătoare de tip interogativ pentru enunţurile afirmative, a accentului emfatic folosit excesiv, ezitarea verbală frecventă etc.

Principala critică adusă ipotezelor lui Lakoff este faptul că „limbajul feminin" definit de ea este, prin raportare la cel masculin, inferior şi deficient, limbajul masculin fiind deci superior, el constituind norma de la care se „abat" femeile. Diferenţele de gen la nivelul limbajului folosit de femei sunt descrise ca deficienţe, pe *când* limbajul folosit de bărbaţi este neutru. Conceptul propus de Lakoff nu face altceva decât să confirme stereotipurile de gen şi la nivelul uzului lingvistic.

Cercetări empirice ulterioare nu au confirmat decât parţial ipotezele lui Robin Lacoff. De pildă, într-un studiu întreprins de Janet Holmes, pe un corpus lingvistic de engleză vorbită australiană s-a constatat că, deşi femeile folosesc mai mult întrebările de confirmare la *sfârşitul* propoziţiilor (*tag-questions*), ele nu o fac pentru a indica nesiguranţa, incertitudinea sau lipsa de încredere în sine, cum se afirmase până atunci, ci pentru a exprima solidaritatea cu persoana cu care vorbesc, încurajând interlocutorul. În schimb, bărbaţii folosesc acest tip de întrebare-confirmare tocmai pentru a exprima nesiguranţa, incertitudinea.

Wiliam O'Barr şi Bowman Atkins, în urma cercetării unui corpus în care au fost transcrise 150 de ore înregistrate într-un tribunal din Carolina de Nord, au ajuns la concluzia că şi bărbaţii folosesc aşa-numitul „limbaj feminin". Uzul unui astfel de limbaj depinde însă de doi factori : statusul social şi experienţa. Cei doi cercetători au sugerat astfel că limbajul descris de Lakoff nu este un limbaj feminin, ci un limbaj slab, fără putere (*powerless language*), folosit de ambele sexe. Şi, de vreme ce femeile au de obicei poziţii sociale inferioare bărbaţilor, ele tind să folosească un astfel de limbaj mai des.

Pe de altă parte, alte studii recente au atras atenţia diverşilor factori care trebuie luaţi în considerare în analiza aşa-numitelor *genderlect*, feminin sau masculin. Analiza strategiilor conversaţionale diferite nu trebuie să folosească trăsăturile „discursului masculin" ca normă (Coates, Cameron, 1989 ; Coates, 1998). Trebuie găsite metode noi, pozitive de evaluare a acestor strategii de către femei. În analiza „bârfei", de exemplu, gen conversaţional stereotip asociat femeilor, devalorizarea acestui tip de comunicare verbală între femei are la bază presupoziţia masculină implicită că femeile vorbesc prea mult şi că oricum ar fi mai bine ca ele să tacă !

(vezi şi *Discurs*, *Gen şi limbaj*, *Limba construită de bărbaţi*)

Coates, Jenifer, şi Deborah Cameron (eds.), 1988, *Women in their speech communities*, Harlow, UK : Longman.
Coates, Jenifer, 1988, *Women talk*, Oxford : Blackwell.
Holmes, Jenifer, 1995, *Women, Men and Politeness*, London : Longman.
Lakoff, Robin, 1975, *Language and woman's place*, New York : Harper and Row.
O'Barr, William M. şi Bowman K. Atkins (1980), „Women's language or powerless
language", in Sally McConnell-Ginet, Rurth Borker şi Nellie Furmn (eds), *Women and Language in Literature and Society*, New York : Praeger.

Otilia Dragomir

LIMBAJ, GEN ŞI PUTERE

Limba, văzută atât ca o reflectare a relaţiilor şi ideologiilor de gen, dar şi ca un mijloc de construcţie şi reproducere socială a genului, constituie o preocupare majoră a criticii feministe. Cele trei paradigme de critică feministă a limbajului (deficit, dominanţă şi diferenţă) pleacă toate, într-o măsură mai mică sau mai mare, de la inegalitatea de status social şi putere între cele două genuri sociale. Diferenţele lingvistice (mai puţin la nivelul formei lingvistice

propriu-zise, dar mai ales la nivelul discursului) între femei şi bărbaţi au constituit punctul de plecare al majorităţii cercetărilor empirice în anii '80. Spre sfârşitul secolului XX însă, concluziile anterioare au fost de multe ori contestate, ele având la bază generalizări cu privire la întreaga populaţie de bărbaţi şi femei, *plecând* de la o populaţie limitată (de obicei populaţia albă, din clasă de mijloc nord-americană sau britanică), angajată în acelaşi tip de activitate, în conversaţii mixte, în care diferenţa de gen e maximizată.

Într-un studiu celebru, Penelope Eckert şi Sally McConnell-Ginnet (1992) au recomandat ca interacţiunea limbă-gen să fie examinată la nivelul practicilor sociale curente, de zi cu zi, şi la nivelul comunităţilor locale specifice. Argumentele aduse de autoare au fost : genul nu poate fi separat de alte aspecte ale identităţii şi relaţiilor sociale, categoria genului nu are aceeaşi semnificaţie în toate comunităţile, iar manifestările lingvistice ale genului sunt diferite în funcţie de comunitate. Identitatea de gen nu poate fi exprimată exclusiv prin forme lingvistice, iar acestea au sensuri diferite în funcţie de contextul cultural, instituţional sau istoric în care funcţionează.

Limba este astfel unul dintre mijloacele prin care se constituie şi se instituie genul (ca proces social continuu), iar analiza practicilor lingvistice reflectă construcţia normativă a genului la toate nivele socialului.

◗ (vezi şi *Critica feministă a limbajului*, *Genul*, *Gen şi limbaj*, *Putere simbolică*)

Bibliografie

Eckert, P., McConnell-Ginnet, S., 1992, „Think Practically and Look Locally : Language and Gender as Community-based Practice", *Annual Review of Anthropology*, 21, 461 : 90.

Gal, Susan, 1991, „Speech and Silence : the problematics of research on language and gender", în M. di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge*, Berkeley, CA : University of California Press.

Lakoff, Robin, 1990, *Language and Power. The politics of language*, New York : Basic Books.

Otilia Dragomir

LIMBAJUL NON-SEXIST

Limbaj care prin expresiile şi conotaţiile sale asigură un tratament lingvistic egal, nedescriminatoriu *atât* femeilor, *cât* şi bărbaţilor.

Problema limbajului nonsexist a devenit populară la *sfârşitul* anilor '70. *Începând* cu deceniul al optulea au fost elaborate şi editate

ghiduri de limbaj non-sexist de către o serie de organizaţii şi instituţii, în special organizaţii profesionale, universităţi. Treptat, un număr din ce în ce mai mare de edituri au publicat asemenea ghiduri, mai ales în lumea anglo-americană. În societatea contemporană occidentală, cel puţin la nivelul discursului public, normele limbajului non-sexist sunt generalizate şi respectate acum.

Ghidurile recomandă anumite expresii (de plidă, în cazul limbii engleze, folosirea pronumelui *they* (ei, ele) în locul masculinului *he* (el) pentru referenţii non-specifici sau chiar a unei expresii mixte de tipul *she/he* (ea/el) *he or she* (ea sau el) folosirea unor cuvinte şi expresii neutre în care substantivtul *man* (bărbat, om) este înlocuit de neutrul *persoană* – în loc de *chairman*, *spokeman* se recomandă folosirea formelor *chairperson*, *spokeperson*. Folosirea masculinelor generice (în engleză *he*, *man)* nu face *decât* să întărească ideea că bărbaţii sunt adevăraţii reprezentanţi ai umanităţii, norma referenţială, iar femeile o deviere de la normă. Discuţiile cu privire la limbajul non-sexist au fost incluse treptat într-o dezbatere politică mai largă, cea a *corectitudinii politice (political corectness)*. Doctrina corectitudinii politice, care promovează evitarea practicilor discriminatorii în limbaj şi comportament, a fost însă criticată, mai ales de presă, pentru faptul că atentează la libertatea de expresie şi promovează o terminologie care este uneori ridicolă. Problema posibilităţii schimbării de atitudine faţă de persoane de alt sex, religie sau rasă prin schimbarea unei terminologii rămâne în continuare extrem de discutată.

◗ (vezi şi *Sexism*, *Sexism în limbă*)

Bibliografie

Linguistic Society of America, 1992, „LSA guidelines for non-sexist usage", *LSA Bulletin* 135 : 8-9

Otilia Dragomir

M

MARIA

Fecioara Maria, mamă a lui Iisus, rămâne un subiect central de pietate și dispute teologice în felurite contexte culturale. În mod explicit în *Rom*. 1.3-4, Hristos este „fiu" al lui Dumnezeu prin concepția sa, dar aceasta nu implică neapărat o concepție „virginală" așa cum sugerează ulterior cele două evanghelii, după cum nu implică nici nevoia ca Maria să rămână „fecioară" pe timpul sarcinii și nașterii pruncului Iisus sau necesitatea de a rămâne fecioară pentru totdeauna, cel puțin în relația ei cu Iosif. Cu toate acestea, simbolul fecioarei conține o serie de înțelesuri dincolo de aspectele pur sexuale, concepția virginală a lui Iisus reprezentând capacitatea pentru înnoire perpetuă, pentru noi începuturi ; virginatea Mariei a simbolizat totodată prioritatea discipolilor creștini față de pretențiile de înrudire pe linie familială, cu implicații în special în viața femeilor, deoarece o fecioară poate rămâne autonomă și neexploatată. În anumite contexte însă, fecioria a reprezentat, din nefericire, non-entitatea femeiască/feminină, pasivitatea, lipsa conștiinței de sine și o asexualitate de stâncă.

Combinată cu noțiunea de maternitate (în figura mamei-fecioară), greutatea paradoxală a simbolului Mariei capătă dificultăți evidente pentru femei în general, deoarece nici o femeie reală nu se poate ridica la nivelul său. Așa încât, deși la prima vedere, Fecioara Maria reprezintă un simbol al speranței pentru femei, poate deveni un instrument de întărire a statutului de persoană de rangul doi pentru femei față de bărbați (atâta timp cât bărbații sunt priviți ca normativi uman), din moment ce idealul fecioarei-mamă Maria este intangibil.

Dificultățile au fost exacerbate și de instaurarea dogmelor Imaculatei Concepții (1854) și a Înălțării (1950), ambele cu o lungă istorie de controverse, datorită unor acute neînțelegeri ecumenice între romano-catolici, protestanți și creștinii ortodocși, centrate pe „păcatul originar". Cele două dogme sunt strâns legate între ele, atâta timp cât viziunea asupra Imaculatei Concepții diferențiază modul în care sfârșitul vieții Fecioarei Maria este gândit ca o „Înălțare la Ceruri" sau ca o „Adormire", somnul morții, potrivit tradiției ortodoxe. Cu toate aceste dispute,

femeile au găsit hrană spirituală în aceste dogme : în credința că Fecioara Maria semnifică setea neostoită de viață, salvarea din umilință, viața întru Domnul, plinătatea afecțională și puterea, legătura strânsă cu nevoile imediate, vitale ale celor mulți, semnul transformării posibile a lumii și multe altele. Înțelesurile simbolice ale Fecioarei Maria sunt și mai bogate îi variate : poate fi văzută ca cea dintâi mântuită ; Mamă a Bisericii ; înțelegerea țelurilor divine ; identificarea cu suferința lui Hristos și suferința tuturor celor ce-și pierd copiii ; martoră a reînvierii a celui ce-a fost „carne din carnea ei, os din osul ei" ; imanența și prezența vie a lui Dumnezeu ; în același timp, supunerea, umilința, subordonarea, incapacitatea acțiunii independente și așa mai departe. Ea poate reprezenta calea de urmat pentru acceptarea divinității inclusive-de-gen, pentru asocierea femeii cu misterul divin.

În a doua parte a secolului XX, au fost lansate două declarații papale foarte interesante pentru conotațiile lor de gen : *Marialis Cultus* (În onoarea Mariei), 1974, document în care Fecioara Maria apare ca o femeie curajoasă, cu putere de decizie, în dialog cu Dumnezeu, proclamând eliberarea întru Domnul a celor ce au nevoie de ea, supraviețuind sărăciei, izolării, exilului ș.a.m.d. ; cea de-a doua *Redemptoris Mater* (Mamă a Mântuitorului), 1987, meritorie pentru modul în care construcțiile de gen se integrează cu actuala poziție papală privind hirotonisirea femeilor ca preoți.

◗ (vezi și *Teologie feministă*)

Bibliografie

Clayton, M., 1990, *The Cult of Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge :Cambridge University Press.

Storkey, E., 1989, „The Significance of Mary for Feminist Theology", în *Chosen by God : Mary in Evanghelical Perspective*, London : Marshall Pickering, pp. 184-199.

Warner, M., 1976, *Alone of All Her Sex : The Myth and the Cult of Virgin Mary*, London : Weidenfeld & Nicolson.

Anca Jugaru

MARIA-MAGDALENA

Maria-Magdalena este o figură extrem de semnificativă în teologia feministă, deoarece ea arată cum poate fi modelată realitatea vieții femeilor pentru a se potrivi mitului dominant. Figura ei a fost deformată sub patriarhat, alături de alte nenumărate figuri de femei (Carmody, 1992).

Referiri la Maria-Magdalena se fac prima dată în *Marcu* 15, unde ea este una dintre femeile care stau alături de cruce ; aceste femei sunt cele care l-au urmat pe Iisus, „propovăduind alături de el” (*Marcu* 15.41, Biblia, 1968). Această frază a fost recent interpretată într-o lumină nouă : dacă până nu demult se considera că se referă la rolurile „tradiţional” femeieşti, ca prepararea mâncării, în momentul de faţă afirmaţia este înţeleasă într-o accepţiune mai largă, extinzându-se la toate activităţile comunităţii lui Iisus, inclusiv ţinerea de predici. Nu există nici o dovadă în aceste texte că Iisus ar fi privit aceste femei diferit faţă de discipolii săi bărbaţi. Ceea ce le diferenţiază însă este faptul că, în timp ce ceilalţi învăţăcei au fugit la moartea lui Iisus, femeile au rămas lângă el.

Maria-Magdalena nu numai că a fost martora morţii lui Iisus, dar conform lui Ioan, ea a fost singura martoră a reînvierii. Ea îl numeşte pe Iisus „Rabboni”, un titlu exaltic, arătând astfel că înţelege perfect implicaţiile întâmplărilor cărora le-a fost martoră. Poate că nu este exagerată sugestia că ea este singura martoră a adevăratei naturi a Bisericii şi comunităţii investite cu putere, o viziune pierdută sub patriarhat, fiind cea dintâi investită cu autoritate apostolică, dar faptul acesta a fost uitat.

Ceea ce s-a ţinut minte şi s-a subliniat în locul acestora este vindecarea Mariei-Magdalena de către Iisus, prin „alungarea celor şapte diavoli”. Au existat multe speculaţii despre ce înseamnă aceasta exact, dar negăsindu-se o explicaţie mai potrivită, s-a presupus că Maria-Magdalena se făcea vinovată de păcate sexuale, iar scoaterea răului din ea era un act de iertare. Nici o astfel de presupunere nu se face când Iisus scoate răul din bărbaţi ! Este posibil ca Maria-Magdalena să fi suferit de vreun fel de tulburare psihică, poate o formă de epilepsie, dar ceea ce s-a păstrat de-a lungul vremilor a fost eticheta depravării sexuale. Aceasta poate şi pentru că cel de-al doilea nume al ei, Magdalena, semnifica originea dintr-un sat prosper de pescari pe coasta de nord-vest a lacului Galileei, recunoscut prin libertinismul şi permisivitatea modului de trai. Poate numai pentru faptul că era femeie, şi de aceea în ochii părinţilor Bisericii, păcătoasă sexual (Haskins, 1994).

În construirea acestei imagini a Mariei-Magdalena, ei au transformat mult iubita prietenă şi discipolă a lui Iisus, şi „primul apostol între apostoli”, într-o respingătoare femeie uşoară care stă ascunsă în orice femeie. Maria-Magdalena este o lecţie pentru noi toate în lupta supravieţuirii în lumea patriarhală ; ea are nevoie de reabilitare măcar pentru recuperarea unui strop de demnitate pentru toate femeile.

⧫ (vezi şi *Teologie feministă*)

Bibliografie

Biblia, 1968, Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.
Carmody, D., 1992, *Biblical Women*, New York : Crossroad.
Haskins, S., 1994, *Mary Magdalene*, London : HarperCollins.

Anca Jugaru

MASCARADA

Concept lansat iniţial de Joan Riviere, o discipolă a lui Freud. Analizând performanţa unei femei de ştiinţă care ţine o conferinţă în domeniul ştiinţelor exacte, Riviere este uimită de comportamentul de cochetă ce încearcă să intre în graţiile bărbaţilor pe care renumita savantă îl adoptă la sfârşitul conferinţei. Riviere susţine că acest comportament este doar o „mascaradă”. Diferenţa între „mascaradă” şi „adevărata” fire a femeilor rămâne însă neelucidată (Riviere, 1929, 1986). Ideea de mascaradă a fost preluată pe de o parte de Judith Butler pentru a interoga existenţa unei identităţi funciare, originale de gen (Butler, 1990).

Pe de altă parte, ea a fost dezvoltată în critica feministă de film, în special de către Mary Ann Doane, unde „mascarada” este adoptată de femei pentru a stabili o distanţă critică faţă de rolul feminin pe care trebuie să-l joace (Doane, 1987). Doane foloseşte acest concept în încercarea de a reformula ideea de spectatoare şi în scopul de a transforma definiţia feminităţii astfel încât să permită femeilor să adopte poziţia de subiect activ. Atâta timp, consideră Doane, cât femeile nu mai sunt absorbite de propria lor imagine, ele pot evita poziţia de obiect ce este expus pentru a fi privit (vezi Laura Mulvey *to-be-looked-at-ness*).

Alte opţiuni legate de mascaradă, precum „jocul”, „fantasme” – ce au valenţe postmoderne – permit de asemenea o mobilitate de poziţii şi deschid posibilităţi subversive de destabilizare a identităţilor de gen tradiţionale, opresive.

⧫ (vezi şi *Feminitatea*, *Identitatea de gen*, *Privirea*, *Spectatoarea*)

Bibliografie

Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble*, New York : Routledge.
Doane, Mary Anne, 1987, *The Desire to Desire : The Woman's Film of the 40's*, Bloomington : Indiana University Press.
Riviere, Joane, 1929, 1987, „Womanliness as a Masquerade”, *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 10, 1929, reeditat in Formations of Fanatasy Victor Burgin, Cora Kaplan (ed.), London : Methuen.

Mădălina Nicolaescu

MASCULINITATE

Ca și feminitatea, căreia îi este automat asociat, conceptul de masculinitate este extrem de problematic, articulând dimensiunea sexuală cu cea de rol social.

Masculinitatea dominantă este una heterosexuală activă, agresivă chiar, deținând controlul asupra resurselor, inițiativelor, proiectelor. Această masculinitate dominantă operează ca normă de gen, ca *Ideal-typus* weberian, în raport cu care se definesc masculinitățile trăite (inclusiv masculinitatea *gay*).

Atât feminismul esențialist, cât și cel deconstructivist au identificat structuri cognitive și culturale binare (yin/yang, activ/pasiv etc.), înțelese ca poli ai feminității și masculinității în raport cu care se definesc obiectele și calitățile (limbaj masculin /*vs*/ limbaj feminin, narativitate masculină /vs/ narativitate feminină, stil de conducere masculin /*vs*/ stil de conducere feminin).

Dacă teoreticienii și teoreticienele feminismului au evidențiat pe bună dreptate că subiectul universal al teoriilor politice este masculin, nu este mai puțin adevărat că acest individ abstract este de fapt asexuat ; or, nici o individualitate nu poate fi asexuată (*cf.* și T. Carver 2000, pp. 466-467). De aici cercetările contemporane în noul domeniu al studiilor masculine, de inspirație feministă.

Reflecțiile teoretice din domeniul *Men Studies*, pandant al lui *Women Studies* au încorporat perspectiva feministă ce evidențiază diversitatea raselor, etniilor, claselor, orientărilor sexuale în diferențierea femeilor. De aici consensul privind conceptualizarea masculinității la plural și în raport cu agenda politică feministă.

Studiile privind masculinitatea acordă o atenție sporită violenței, masculinizării sexualității și tuturor relațiilor de tip ierarhic.

Dacă în diacronie investigațiile din câmpul masculin au fost determinate de clasa socială și diferențele culturale între bărbați, în epoca actuală reflecțiile teoretice privind diferențele între bărbați sunt prioritar centrate pe construcția sexualității și stilurile de viață relevate de povestirea vieții.

Conservarea ordinii patriarhale necesită construirea unei masculinități a forței și dominării, foarte departe de aspectul fizic al majorității bărbaților reali, așa cum „mitul frumuseții" feminine diferă de prezențele feminine întâlnite în viața reală.

Ca și identitatea sau sexualitatea feminină, sexualitatea masculină este cultural construită. Corpul produce semnificații culturale de natură performativă (Judith Butler), altfel spus nu există o identitate

preconstruită, nu există acte de gen adevărate sau false, reale sau distorsionate, identitatea de gen fiind o ficțiune regulatorie.

Eliminând definiția ontologică a masculinității și propunând genul ca un construct ficțional, feminismul deconstructivist adoptă o feminitate și masculinitate anti-esențialistă, polimorfă, performativă. „Este necesar ca bărbații să redefinească masculinitatea, să imagineze noi forme de expresie sexuală și erotică, să producă o masculinitate a cărei dorință să nu mai depindă de oprimare și a cărei coerență să nu mai țină de violență și misoginie" (Rowena Chapman & Jonathan Rutherford, *Male Order : Unwrapping Masculinity*, *apud* S. Gamble, 1999, p. 57).

Sociologii masculinității de obediență feministă sunt unanimi în a recunoaște că reprezentările teoretice generalizatoare nu captează complexitatea experiențelor masculine, nici procesul de construcție socială a diferitelor tipuri de masculinitate (Connell, 1987 ; Morgan, 1992 ; Hearn, 1992 ; Brod & Kaufman, 1994).

Conceptualizările în jurul problemei părinților homosexuali masculini, a concediilor parentale sau de paternitate și mai ales a redistribuirii timpului alocat de bărbați în interiorul și exteriorul casei contribuie în mod esențial la deconstrucția și reconstrucția identității nasculine postmoderne, simultan cu „recompunerea lumii".

Această construcție identitară se situează sub semnul sloganului Simonei de Beauvoir : *Nu te naști femeie* (bărbat), *ci devii*.

➧ (vezi și *Dihotomii*, *Genul*, *Feminitatea*, *Identitatea de gen*, *Patriarhat*, *Povestirea vieții*, *Stereotipuri de gen*)

Bibliografie

Bourdieu, Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris : Seuil, Coll. Liber.

Carver, Terrel, 2000, „Théories politiques féministes et théories postmodernes du genre", în Thanh-Huyen Ballmer-Cao, Veronique Mottier & Lea Sgier (eds.), *Genre et politique. Débats et perspectives*, Paris : Gallimard.

Connell, R.W., 1987, *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, London : Polity Press.

Gamble, Sarah (ed.), 1999, *The Icon Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Cambridge : Icon Books.

Daniela Rovența Frumușani

MASTERATUL DE GEN ȘI POLITICI PUBLICE (MGPP)

Primul masterat de Studii de Gen din România a fost inițiat în 1998 sub titulatura *Masterat de Studii de Gen* la Facultatea de Științe Politice, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București, sub coordonarea Mihaelei Miroiu. Din 2001, această formă de studii s-a specializat ca *Masterat de Gen și Politici Publice*.

Cursurile și seminariile oferite la ora actuală : introducere în studii de gen (Otilia Dragomir), politici publice (Adrian Miroiu), teorii politice feministe (Mihaela Miroiu), gen și instituții sociale (Laura Grünberg), drepturile femeilor (Renate Weber, Roxana Teșiu), politici de gen (Liliana Popescu), istoria feminismului politic românesc (Ștefania Mihăilescu), filosofie feministă (Mihaela Miroiu), gen, limbaj și putere (Otilia Dragomir), genul în : mass-media (Daniela Rovența Frumușani), în educație (Doina Olga Ștefănescu), gen și globalizare (Sergiu Vintilă), identitate și stereotipuri (Aurora Liiceanu). În timp au mai fost oferite și alte cursuri, cum ar fi : gen și cultură populară (Mircea Cărtărescu). Masteratul beneficiază de la înființare de sprijinul Societății de Analize Feministe ANA și, din anul 2000, de sprijinul Centrului de Dezvoltare Curriculară și Studii de Gen FILIA.

Sub egida masteratului și a Centrului FILIA, s-au întreprins ample cercetări teoretice asupra relațiilor de gen : teorie politică feministă, politici de educație, gândire politică românească, istoria feminismului politic românesc, drepturile femeilor, sociologie feministă, dar și cercetări aplicative asupra muncii casnice, violenței domestice și femeilor deținute, traficului de femei, reprezentării genului în media românească, a femeilor din mediul rural, a rromelor.

Studenții și absolvenții de până acum sunt și femei, și bărbați, au vârste diferite, vin din medii diferite și urmează trasee profesionale diferite ca : cercetători, profesori, politicieni, jurnaliști. Ei devin coechipieri în cercetările masterale sau încearcă să construiască politici de gen în propria profesie. Unii alumni își continuă studiile la nivel doctoral, pe teme de gen. În cadrul aceleiași instituții, sub coordonarea Mihaelei Miroiu se desfășoară și cercetare doctorală în domeniul Științe politice pe tematică de gen și teorie politică.

Dacă în primii trei ani masteratul a avut substanțial *know-how* occidental, la ora actuală este și producător de *know-how* românesc, de expertiză pentru mediile academice, politice, educaționale și mediatice locale.

Mihaela Miroiu

MATERNITATE

Maternitatea este o experiență personală, o complexă stare bio-psiho-socială, prin care o persoană aduce pe lume un copil, manifestă față de acesta grijă, se preocupă de creșterea și educarea lui.

Maternitatea (faptul de a fi mamă, exercitat de către femei) are ca gen proxim parentitatea (starea de părinte) și ca diferență specifică paternitatea (asociată situației de a fi părinte a bărbaților).

Maternitatea poate fi privită și ca instituție, în sensul sociologic al termenului, desemnând regulile de influențare și control social al comportamentelor individuale, modelele specifice și stabile de organizare și desfășurare a interacțiunilor dintre indivizi și grupurile sociale orientate spre satisfacerea nevoilor de bază. Ca instituție, maternitatea este profund marcată de structura familiei ; intră în legătură cu alte instituții.

Maternitatea socială, ca formă a maternității ce depășește valențele individuale și se constituie ca rezultat al grijii statului față de cetățenii săi, presupune intervenția instituțiilor guvernamentale și a organizațiilor neguvernamentale în ocrotirea mamei și a copilului, aflați în dificultate, urmărind integrarea socială și dobândirea de către aceștia a unui mod de viață considerat normal.

Se poate observa presiunea psihologică exercitată de-a lungul vieții de maternitate asupra femeilor. În virtutea funcțiilor reproductive, se așteaptă ca femeile să dea curs *datoriei de existență* (Ștefan, 1999), aducând pe lume copii.

Nancy Chodorow folosește, în acest sens, expresia *reproducerea maternului* : reproducerea maternă a femeii este ciclică ; femeile ca mame nasc fete cu capacități materne și cu dorința de a deveni mame ; analog femeile nasc fii, ale căror capacități și nevoi de a îngriji, au fost sistematic reduse și înăbușite. Bărbații ca ne-mame sunt de aici implicați mai puțin în familie și mai mult în viața socială (Chodorow, 1978, p. 29).

O interesantă paralelă se poate urmări între atributele maternității și cele ale genului. Atât maternitatea, cât și genul sunt determinate cultural și tributare contextului socio-istoric dat. Tradițional, erau considerate ca fiind datorate preponderent biologicului. Sunt date prin apartenența la sex și dezvoltate ulterior prin socializarea într-o cultură. Sunt naturale (în accepțiunea de drept natural, inalienabil), nu pot fi excluse din viața femeilor, deși se pot manifesta gradual și foarte divers. Maternitatea este subordonată genului, ca parte importantă, care definitivează întregul.

În momentul când femeia devine mamă, simultan alți oameni devin tată, bunică, bunic, verișor, unchi, mătușă și așa mai departe. Maternitatea devine principiu generator (Ștefan, 1999, p. 31).

Maternitatea apare ca un mod specific de a acționa și a te raporta la lume ; un factor de maturizare, ocazie de obiectivare a eului, premisă a unei filosofii unificatoare asupra vieții.

Maternitatea permite dezvoltarea pentru femeile devenite mame a ceea ce s-ar putea numi o psihologie a proiectului personal. Astfel, se articulează o serie de așteptări, atât față de copil, cât și față de sine. Un rol autoformator pentru femei îl are, în acest context, iubirea pe care o poartă copiilor lor, ceea ce E. Fromm numea iubire maternă. Chiar copilul receptează iubirea maternă ca pe un dar : sunt iubit pentru că sunt fiul mamei mele, pentru ceea ce sunt, pentru că sunt, numind dragostea maternă necondiționată, în comparație cu cea paternă, care este condiționată de împlinirea așteptărilor (Fromm, 1995, p. 50).

De multe ori iubirea maternă este considerată un instinct (prin analogie cu instinctul matern al animalelor). Lipsa iubirii materne apare ca ceva nenatural, rușinos.

Instinctul matern – definit drept complex de însușiri înnăscute, cuprinzând trebuințe biologice legate de reproducere și determinând comoprtamente specifice – este abordat, de regulă, alături de instinctul alimentar, instinctul de conservare și cel sexual (Gorgos, 1985 : 48). După alte puncte de vedere, nu există un instinct matern. Nu există mamă denaturată pentru simplul motiv că dragostea maternă nu are nimic natural : dar chiar din această pricină există mame rele (Beauvoir, 1998, p. 28).

Uneori mamele nu-și iubesc copiii pentru că nu-l iubesc pe tată, alteori copilul este privit ca o legătură indestructibilă în cuplu.

Într-o abordare psihanalitică se poate surprinde legătura tinerei mame cu propria mamă. Născând, o femeie își întâlnește propria mamă, devine mama sa, o prelungește, diferențiindu-se de ea în același timp. Femeile care își detestă mama nu au copii (Bydlowski, 1998).

Se poate vorbi de o etică maternă, în care „matern" nu înseamnă neapărat aparținând mamelor, ci vizează orice persoană care crește copiii. În acest context, maternitatea nu este înțeleasă ca instituție, ci ca practică (Miroiu, 1996, p. 120).

Protecția maternității

Numește totalitatea măsurilor luate la nivelul politicilor sociale, reglementările și legile care ocrotesc mama și copilul. În mod uzual s-a impus o atenție deosebită asupra primilor ani de viață ai copilului,

perioadă în care necesită îngrijiri suplimentare. Protecția maternității implică referiri la politica demografică, la planificarea familială, la situația femeilor pe piața muncii, la resursele financiare ale familiei susținute prin alocații pentru copii.

Politica de planificare familială a cunoscut în România consecințe în sensul scăderii semnificative a natalității, după 1990, când a intrat în vigoare Decretul 605/decembrie 1989, care autoriza avortul la cerere, în primul trimestru de sarcină, cu condiția ca acesta să fie efectuat de către un obstetrician-ginecolog. Scăderea natalității este diferențiată, fiind într-un raport de inversă proporționalitate față de standardul de viață al familiei. Astfel se asociază sărăcia, șomajul, marginalizarea, cu un număr mare de copii care au oportunități scăzute de dezvoltare. Suportul social acordat mai ales familiilor sărace, care au copii, tinde să producă efecte perverse, în sensul încurajării unei natalități ridicate, mai ales în aceste segmente ale populației.

Planificarea familială face posibilă conștientizarea responsabilității asumate ca părinte, creează premise pozitive dezvoltării copilului dorit.

Suportul financiar pentru familiile cu copii se referă, în principal, la alocația pentru copii. Deși valoarea reală a alocației pentru copii nu ține pasul inflației, aceasta este o formă constantă de venit, într-un context de creștere dramatică a sărăciei. Familiile cu doi sau mai mulți copii primesc alocații suplimentare (Legea 119/1997).

Observăm că în legislația românească apar câteva etape distincte ale protecției maternității : perioada de graviditate ; perioada nașterii (52 de zile înainte, 60 zile după naștere, concediu de lehuzie) ; perioada creșterii copilului până la vârsta de 2 ani, sau 3 ani, dacă este copilul bolnav.

Femeile care sunt cuprinse într-o formă de asigurare (în cadrul sistemului asigurărilor de stat) pot beneficia de concedii plătite pentru creșterea copilului. Rămân în afara oricăror forme de protecție femeile care au născut înainte de a fi angajate, cele care se aflau în șomaj sau munceau fără carte de muncă, respectiv în afara prevederilor legale. Pentru sectorul privat nu există mecanisme prin care angajatorul să fie controlat dacă respectă prevederile legilor privind protecția maternității. Accesul femeilor pe piața muncii este cu atât mai dificil dacă sunt în situația de a aduce pe lume copii. Păstrarea locului de muncă și necesitatea unor venituri suplimentare pentru familie face necesară reluarea activității. Deși concediul pentru creșterea copilului a crescut la 2 ani, numărul celor care beneficiază de el a scăzut.

Serviciile de suport pentru familiile cu copii se referă la creșe, grădinițe și la ceea ce s-ar putea numi *instituția bunicilor*. Nu există servicii de consiliere pentru părinți și nici posibilitatea de a supraveghea în comunitate copiii de diferite vârste, după programul de școală.

Protecția maternității privește sfera publică. În spațiul privat, atât femeile, cât și copiii sunt mai ușor victime ale violenței, privațiunilor. Munca domestică și îngrijirea copiilor nu sunt recunoscute, valorizate în adevărata lor importanță socială și adesea sunt atribuite femeilor ca obligații naturale.

În Codul Muncii, Cap 7. Munca femeilor și tinerilor, prevede, în Art. 152 : Femeile gravide și cele care alăptează nu pot fi folosite la locuri de muncă cu condiții vătămătoare, grele sau periculoase ; Art. 154 reglementează munca de noapte ; Art. 155 : prevede dreptul la concediu de maternitate plătit, care se compune din concediu prenatal de 52 de zile și un concediu postnatal de 60 de zile ; Art. 156 : prevede acordarea unor pauze în programul de lucru pentru alimentarea și îngrijirea copilului și reducerea programului la cerere ; Art. 157 : Femeilor care au copii bolnavi, mai mici de 3 ani, li se vor acorda concedii plătite pentru îngrijirea acestora ; Art. 158 : Posibilitatea de a lucra cu o jumătate de normă pentru mamele care îngrijesc copii până la vârsta de 6 ani.

Femeile au un regim aparte de pensionare (Legea privind sistemul public de pensii și alte drepturi de asigurări sociale/MO 140, 1 aprilie 2000) putând beneficia de o reducere de 5 ani a vârstei și vechimii în muncă. Femeile cu o vechime în muncă de 25 ani pot cere ca pensionarea să aibă loc mai devreme într-un raport corelativ cu numărul de copii : cu un an pentru 3 copii, 2 ani pentru 4 copii, 3 ani pentru mai mulți copii. Prin lege se instituie indemnizația de maternitate (asiguratele au dreptul la 126 de zile calendaristice, la concediu pentru sarcină și lăuzie, perioadă în care beneficiază de indemnizație de maternitate).

Perioadele de timp petrecute în concediu pentru creșterea copilului sunt considerate vechime în muncă.

Legea 120/1997 – privind concediul plătit pentru îngrijirea copiilor în vârstă de până la 2 ani. Femeile asigurate în sistemul asigurărilor sociale de stat, sistemul de asigurări sociale pentru agricultori și femeilor cadre militare în activitate au dreptul la un concediu plătit pentru îngrijirea copilului, în afara concediului plătit pentru sarcină și lăuzie de 112 zile. Art. 6 : De prevederile prezentei legi poate beneficia, opțional, oricare dintre părinții copilului.

Legea 145/1997, Legea asigurărilor sociale de sănătate, la Art. 9. : are calitate de asigurat, fără plata contribuției pentru asigurările sociale de sănătate, persoana aflată în concediu de sarcină și lăuzie, concediu medical pentru îngrijirea copilului bolnav, în vârstă de până la șase ani, face parte dintr-o familie care beneficiază de ajutor social.

Legea 67/ 1995, Legea privind ajutorul social, Art. 1 : Familiile, precum și persoanele singure, fără venituri sau cu venituri mici,

beneficiază de ajutor social ca formă de protecție socială ; Art. 2 : Prin termenul familie se înțelege soțul, soția și copiii lor minori, care au domiciliu comun ; dar și persoana necăsătorită, care domiciliază împreună cu copilul său ; Cap. 2. Ajutorul care se acordă soțiilor celor care satisfac serviciul militar obligatoriu și indemnizația de naștere. Art. 18 : Soțiile militarilor în termen, cu venituri mai mici decât salariul minim brut pe economie, pot primi, la cerere, ajutor lunar – dacă sunt gravide, începând cu luna a patra de sarcină, au copii în îngrijire în vârstă de până la șapte ani, sunt gradul I sau II de invaliditate ; Art. 19 : Începând cu cea de-a doua naștere, mamele au dreptul la o indemnizație pentru fiecare copil născut.

Legea 119/1997, privind alocația suplimentară pentru familiile cu mulți copii. Art. 1 : Se acordă pentru doi sau mai mulți copii aflați în întreținere o alocație suplimentară. Art. 6 : Se instituie livretul de familie, care reflectă componența familiei, filiația copiilor și situația lor juridică.

Codul familiei stabilește filiația față de mamă (Cap. 2) ; Filiația față de tată (Cap. 3), Art. 53 : Copilul născut în timpul căsătoriei are ca tată pe soțul mamei ; Art. 97 : Ambii părinți au aceleași drepturi și îndatoriri față de copiii lor minori.

În România sunt recunoscute, având caracter de lege o serie de prevederi internaționale.

Convenția privind protecția maternității, Nr. 3/1919 ; Nr. 103/1952 (document al Organizației Internaționale a Muncii, în vigoare din 1921, reformulat în 1952 ; România a ratificat convenția în 1921), Art. 4 prevede concediu de maternitate și sume acordate ca ajutor medical ; ajutoare adecvate din fondurile de asistență socială.

Pactul internațional cu privire la drepturile economice sociale și culturale (adoptat în 1966, România ratifică pactul în 1974), Art. 10 menționează ocrotirea specială acordată mamelor înainte și după naștere, gândită ca un concediu plătit.

În Carta Socială Europeană (adoptată la Turin, în 18 octombrie 1961) România a semnat Carta la 4 octombrie 1994 ; Carta a fost revizuită și adoptată la 3 mai 1996, România a semnat Carta la 15 mai 1997), Art. 17 stipulează dreptul mamei și copilului la protecție socială și economică ; Art. 8 menționează dreptul lucrătoarelor la protecția maternității (asigurarea unui concediu plătit de cel puțin 14 săptămâni pentru perioada premergătoare și următoare nașterii ; se recomandă reglementarea muncii pe timp de noapte și se interzice munca în subteran pentru femeile care sunt însărcinate sau au născut de curând. Un aspect important se referă la ilegalitatea concedierii femeii gravide sau a celei care se află în concediu de maternitate).

Convenţia 165/1983 privind şansele egale şi tratamentul egal pentru lucrătorii bărbaţi şi femei : lucrători cu responsabilităţi familiale (Convenţie O.I. : M.1983) evidenţiază responsabilităţile lucrătorilor bărbaţi şi femei faţă de copiii dependenţi de ei. Art. 5 vizează dezvoltarea şi promovarea serviciilor la nivelul comunităţii, publice sau private.

Convenţia asupra eliminării tuturor formelor de discriminare faţă de femei (adoptată în 1981, România ratifică în 1982) Art. 11 : pentru a preveni discriminarea faţă de femei, bazată pe căsătorie sau maternitate, şi pentru a garanta efectiv dreptul la muncă, prevede interzicerea concedierilor din cauză de graviditate sau concediu de maternitate, acordarea concediului de maternitate plătit şi garantarea locului de muncă ; încurajarea creării de servicii sociale de sprijin, necesare pentru a permite părinţilor să-şi combine obligaţiile familiale cu responsabilităţile profesionale şi cu participarea la viaţa publică : asigurarea unei protecţii sociale pentru femeile însărcinate.

Convenţia Europeană asupra statutului juridic al copiilor născuţi în afara căsătoriei (adoptată în 1975, România aderă în 1992), Art. 2 : stabileşte filiaţia maternă prin simplul fapt al naşterii copilului ; Art. 3 : Filiaţia paternă a oricărui copil născut în afara căsătoriei poate fi constatată sau stabilită prin recunoaşterea voluntară sau prin decizie juridică. Art. 6 : Tatăl şi mama unui copil născut în afara căsătoriei au aceeaşi obligaţie de întreţinere faţă de acest copil ca şi cea care există faţă de copilul născut în cadrul căsătoriei.

➧ (vezi şi *Căsătoria*, *Familia – perspective feministe*, *Suport Social*)

Bibliografie

Beauvoir, Simone de, 1998, *Al doilea sex*, trad. Diana Bolcu şi Delia Verdeş, Bucureşti : Ed. Univers.

Bydlowski, M., 1998, *Psihanaliza maternităţii*, Bucureşti : Ed. Trei.

Chodorow N., 1978, *The reproduction of mothering* : *Psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley, C.A. : University of California Press.

Fromm, E., 1995, *Arta de a iubi*, Bucureşti : Ed. Anima.

Gorgos C. (coord.), 1985, *Vademecum în psihiatrie*, Bucureşti : Ed. Medicală.

Miroiu M, 1996, *Convenio*, *Despre natură*, *femei şi morală*, Bucureşti : Ed. Alternative.

Ştefan, Cristina, 1999, *Datoria de existenţă. Aspecte privind maternitatea*, Bucureşti : Ed. Arefeană.

Cristina Ştefan

MATRIARHAT

Există două interpretări complet diferite ale matriarhatului : în cea dintâi şi cea mai comună, matriarhatul este definit ca un sistem social în cadrul căruia femeile domină bărbaţii, dar o serie de istorici feminişti argumentează că matriarhatul definit ca „oglindă a patriarhatului" nu ar fi existat niciodată, deşi acceptă că matriarhatul reprezenta sistemul social normativ al vechii Europe (7000-3500 î.Hr.) ; în locul matriarhatului văzut ca o contraparte a patriarhatului opresiv, ei investesc matriarhatul cu calităţi ce îl transformă într-o construcţie ideologică definită prin armonie, uniune relaţională şi mutualitate.

Explicaţiile feministe, multe motivate ideologic, asupra modului în care patriarhatul a ajuns să înlocuiască matriarhatul în vechea Europă şi Orientul Apropiat, sunt numeroase, dar certitudini asupra motivelor dispariţiei matriarhatului, nu există. Dovezile arheologice sugerează însă că înainte ca sărăcirea resurselor existenţiale să conducă la confruntări războinice între diferite grupuri de oameni a funcţionat un mod mai armonios de viaţă ; aceste expediţii militare motivate social şi de căutarea de noi surse de hrană au favorizat se pare dezvoltarea patriarhatului, având drept consecinţă dominaţia asupra femeilor (Gimbutas, 1982).

Aceste schimbări socio-economice erau dublate în lumea teologică de apariţia zeilor masculini – Ares şi Marte în panteonul gerco-roman, respectiv Iehova în lumea ebraică monoteistă. Religiile patriarhale credeau că asemenea zei, mai apropiaţi unei culturi militare, îi vor favoriza pe credincioşii lor în lupta pentru dominaţie teritorială. Ascensiunea religiilor patriarhale a restricţionat rolul femeilor la ceea ce deservea mai bine o societate patriarhală.

O serie de feministe contemporane, revizuind conceptul străvechi de matriarhat, îl înţeleg atât ca sistem social, cât şi ca purtător al religiei care celebrează relaţia umanităţii cu lumea naturală, lansând ipoteza că povestea Edenului şi a „Epocii de Aur" din mitologia greacă descriau de fapt o epocă pre-patriarhală a non-dominării şi incluziunii (Lerner, 1986) Ecofeministele subliniază valoarea contemporană a simbolurilor străvechi, într-o lume devastată ecologic, argumentând că patriarhatul, ca sistem de dominaţie, a legitimat exploatarea naturii de către om (Merchant, 1980).

Aceste reconstrucţii idilice pot fi privite cu oarecare scepticism, din moment ce nu se bazează pe suficiente dovezi istorice sau arheologice, dar feministele argumentează că aceste reconstrucţii mitologice ale erei pre-patriarhale în care femeile erau preţuite şi onorate au darul de a energiza lupta femeilor contemporane contra patriarhatului.

De aceea, la nivel teologic, feministele creştine reţin cu precădere imaginile femeieşti din scripturile ebraice sau creştine, unele sugerând că poate aceste imagini îşi au originea în religiile străvechi închinate Zeiţei. Feministele post-creştini merg chiar mai departe, revigorând ceea ce Carolyne Merchant numea „vechea religie", un tip de religie naturală sau panteism care pune accentul pe conexiunea dintre umanitate şi natură (Merchant, 1980).

Bibliografie

Gimbutas, M., 1982, *The Godesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 b.Ch.*, Berkley : University of CA Press.
Gimbutas, M.,*Women and Culture in Godesses-Oriented Old Europe*, London : Thames & Hudson, 1989.
Lerner, Gerda, 1986, *The Creation of Patriarchy*, New York & Oxford University Press.
Ruether, R.R, 1992, „Renewal or New Creation ?Feminist Spirituality and Historical Religion", în *A Reader in Feminist Knowledge*, London : Routledge.
Merchant, C., 1980, *The Death of Nature : Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco : Harper & Row.

Anca Jugaru

MENOPAUZA

Menopauza este o schimbare normală care apare la toate femeile o dată cu oprirea menstruaţiei, semnificând sfârşitul perioadei fertile, în care femeia poate da naştere copiilor. Această schimbare apare între 42-58 de ani şi în mod tipic în jurul vârstei de 50 de ani.

Ovarele încep să producă din ce în ce mai puţine ovule începând de la 35 de ani. Acest proces se amplifică peste 45 de ani, ducând la menstruaţii neregulate şi episoade imprevizibile de sângerare abundentă. Ovarele îşi modifică secreţia hormonală, nivelul estrogenilor scade şi creşte cel al hormonilor androgeni, proces care începe cu 3-5 ani înainte de ultima menstruaţie (perimenopauza). De obicei, de la 50 la 55 de ani, menstruaţia încetează complet, dar nu şi producerea hormonilor estrogeni.

Menopauza este considerată completă atunci când femeia nu a avut menstruaţie timp de un an. Ca şi începutul adolescenţei, începutul menopauzei variază de la o persoană la alta. Aceste diferenţe pot fi determinate de moştenirea genetică, dar şi de anumite tipuri de intervenţii chirurgicale. De asemenea, în medie fumătoarele ajung la menopauză mai repede cu 2-3 ani decât nefumătoarele. Schimbările

hormonilor ovarieni afectează funcţionarea sistemului endocrin, influenţând echilibrul proceselor metabolice, de reproducere etc.

Rezultatele acestor modificări sunt *semne şi simptome* ale menopauzei :

– Pusee febrile puternice – afectează aproximativ 60% din femei – cele mai comune simptome, un puseu este o senzaţie neaşteptată de căldură intensă în partea superioară a corpului.
– Apariţia unei pilozităţi excesive pe corp şi faţă, ca rezultat al creşterii producerii hormonilor androgeni
– Insuficienta lubrefiere vaginală, care poate conduce la contacte sexuale dureroase
– Transpiraţii nocturne
– Insomnie
– Uscarea tenului şi a părului
– Scăderea memoriei şi concentrării
– Libidou redus
– Probleme urinare
– Osteoporoza – scăderea în masă şi densitate a oaselor ca urmare a pierderii mineralelor
– Risc de arterioscleroză, infarct.

Puseele

Acestea sunt adesea însoţite de transpiraţii profunde, de frisoane, datorită încercării corpului de a-şi regla temperatura. Puseele pot dura de la câteva minute până la 30 de minute. Ele apar adesea înainte de primele semne ale menopauzei şi scad în frecvenţă şi intensitate o dată cu vârsta. Pot apărea ca rezultat al consumului de cafea, alcool, alimente picante sau în urma unor evenimente stresante, dar evitarea acestora nu duce în mod necesar la prevenirea puseelor.

Alte modificări

Pereţii vaginului suferă modificări ca uscare, subţiere, creşterea sensibilităţii la infecţii. De aceea majoritatea femeilor, pentru a evita contactele sexuale dureroase, recurg la lubrefierea vaginului. Un mit popular şi destul de răspândit este acela conform căruia femeile la menopauză experimentează treceri rapide de la o stare la alta : furie, enervare, depresie, anxietate. Cercetări recente arată că, la majoritatea femeilor, menopauza nu determină schimbări imprevizibile ale stării afective, depresie sau chiar stres. Dimpotrivă, la unele femei poate îmbunătăţi starea de sănătate mentală.

Viaţa sexuală

Pentru unele femei, menopauza aduce o scădere a activităţii sexuale. Nivelurile hormonale scăzute pot duce la mici schimbări ale ţesutului genital care este în legătură cu scăderea interesului sexual. Schimbările hormonale sunt considerate factorul major al scăderii interesului sexual, dar nu trebuie excluşi factorii personali, psihologici şi culturali. Alte femei se simt eliberate, uşurate la menopauză datorită finalizării perioadei fertile şi înregistrează o creştere semnificativă a interesului sexual şi a activităţii sexuale.

Relaţiile cu partenerul

Unii bărbaţi parcurg propriile perioade de îndoieli la această vârstă. Şi pentru ei apare un declin al activităţii sexuale după vârsta de 50 de ani. Dificultăţile care apar sunt legate de apariţia cu întârziere sau deloc a ejaculării. De cele mai multe ori, problemele sexuale apar datorită îndoielilor legate de performanţa sexuală.

Osteoporoza

Este una dintre cele mai importante probleme de sănătate apărute la vârsta adultă târzie. Osteoporoza este situaţia în care oasele devin fragile şi foarte expuse la fracturi.

Bolile cardiovasculare

Bolile cardiovasculare sunt tulburări ale sistemului cardiac şi circulator, incluzând îngroşarea arterelor (arterioscleroza), presiunea arterială. Din motive încă necunoscute, estrogenul protejează femeia de tulburările cardiovasculare în timpul sarcinii şi alăptării. Protecţia este însă temporară, întrucât după menopauză incidenţa bolilor cardiovasculare creşte.

Prevenţia complicaţiilor menopauzei:

– exerciţii zilnice, plimbarea. Acesta va duce la o stare generală bună, reduce riscul apariţiei bolilor cardiovasculare şi întăreşte musculatura care ajută la întărirea oaselor;
– exerciţii de fortificare a musculaturii pelviene;
– palparea sânilor şi atenţia acordată modificărilor lunare normale ale sânilor;
– o alimentaţie echilibrată în privinţa grăsimilor, bogată în calciu (produse lactate, peşte) şi salate;
– băile de soare sunt utile întrucât expunerea la soare stimulează producţia de vitamina C în piele;
– consilierea pentru cele care găsesc dificilă adaptarea la noua etapă de viaţă.

Una dintre prejudecăţile importante legate de menopauză se referă la scăderea libidoului la femei. Acestă prejudecată este alimentată de corelaţia mecanică între facultatea reproductivă şi cea sexuală precum şi de mitul asocierii atractivităţii cu vârsta, mai ales în cazul femeilor.

Menopauza este valorizată superior ca perioadă de „înţelepciune", inclusiv comunităţile tradiţionale de rromi. Femeile sunt primite să asiste la Judecata Ţigănească numai după instalarea menopauzei.

Bibliografie

Approaching Menopause, 2001, http: //www.baltimorepsych.com/Menopause.htm
Menopause Online, 2001, http: //www.menopause-online.com/
North American Menopause Society, 2001, http: //www.menopause.org/
Reuben D., 1999, *Tot ce ai vrut să ştii despre sex*, Bucureşti: Ed. Curtea Veche.
The Menopause Information Network, 2001, http: //www.healthtalk.com/min
The Australian Menopause Society, 2001, http: //www.menopause.org.au/

Camelia Cornean

MENSTRUAŢIA ŞI LEGILE PURITĂŢII

Percepţia sângelui ca substanţa cea mai puternică şi cea mai periculoasă este comună majorităţii religiilor şi credinţelor. Aşa cum se declară în *Deuteronomul* 12.23, „sângele este viaţă", prin urmare controlul asupra oricărei emisii de sânge impus de legile purităţii este măsura controlului cvasi-divin asupra vieţii. În *Purity and Danger*, Mary Douglas argumentează că percepţia sângelui menstrual ca murdar este strâns legată de teama de murdărie în general (Douglas, 1970). Murdăria sau impuritatea sunt subiecte de teamă aflate în afara firescului, ameninţând astfel ordinea socială şi cosmică; credinţele despre impuritate, dintre care cele privind menstruaţia sunt probabil cele mai puternice, par să funcţioneze ca instrumente ale relaţiilor de putere în religie şi prin urmare în societate. Grupurile conducătoare definesc ceea ce este curat şi în consecinţă acceptabil pentru Dumnezeu şi om. Murdăria este inacceptabilă prezenţei divine, devenind aşadar

un însemn al slăbiciunii fizice și morale. Regulile purificării legitimează în consecință puterea presupusă benignă a ideologiei dominante de a proteja societatea de pericolele propriei impurități (Shuttle & Redgrove, 1978 ; Weideger, 1978).

Ritualul creștin al purității este derivat în mare din codurile preoțești ebraice ale *Leviticului* 12.1-5 și 15.19-30, în care menstruația și nașterea de prunci o condamnau pe femeie la necurățenie sau impuritate pentru intervale de timp bine stabilite. Pentru a fi pregătit să se apropie de divinitate, poporului evreu i se pretindea puritatea, separarea de contactul cu orice ar fi profan, printre care contactul cu sângele ar fi fost sursa cheie de impuritate. Aceste legi limitau participarea femeii la ritualurile religioase și delimitau clar relația cu soțul ei ; emisia de lichid seminal îl făcea și pe bărbat să devină temporar impur, dar, pentru un timp mult mai scurt, însă nu reprezenta un obstacol pentru preoție sau mai târziu pentru rabinat. Aceste coduri au fost elaborate și rămân în vigoare în ortodoxismul ebraic modern, ca și în ortodoxia creștină.

Din „interiorul" dogmei creștin-ortodoxe Anca Manolache se apleacă asupra cauzelor împilării femeii pornind de la textul *Leviticului*, care învață că „sângele este tabu, el are caracter sacru, întrucât sângele este viață, iar viața este a lui Dumnezeu. În afară de vărsarea de sânge sacrificial, oricare altă vărsare de sânge, orice altă scurgere de sânge este considerată tabu, necurată… Contradicția ambivalentă a sângelui, rezultând din tradiția iudaică, a condus la aprecierea ca impure a femeilor expuse lunar la pierderea sângelui" (Manolache, 1994). Textul *Leviticului* (15, 19-30) specifică expres nu numai „necurăția" femeii din cauza curgerii sângelui : ea este acuzată a fi răspunzătoare pentru această curgere, căci va aduce jertfă „pentru păcat" ; evreii o acuză pe Eva de moartea lui Adam : întrucât ea a vărsat sângele lui Adam, ea trebuie să ispășească prin sângele ei sângele vărsat. Este curioasă această „vinovăție fără vină a femeii", cum spune autoarea ; explicația s-ar găsi „în temerea neexprimată, că pierderea sângelui ar putea reprezenta pierderea uneia dintre ocaziile de a da naștere lui Mesia cel așteptat. Acuzată de a fi „murdară" și de neatins în aceste perioade, femeia a devenit „paria" în propria ei Biserică, în aceea pe care Hristos a oferit-o tuturor, fără nici o deosebire. Părinții bisericești condamnă femeia pe întreg cursul vieții ei, căci „prin neascultarea ei Eva a fost pricina de moarte pentru ea și pentru neamul omenesc, considerând-o murdară și pentru un fenomen fiziologic normal, și vinovată pentru păcătoșenia întreagă a neamului omenesc" (Manolache, 1994). Rămâne totuși curios și contradictoriu faptul că, în decursul formării tradiției bisericești practica și concepția creștină s-au îndepărtat considerabil de viziunea pe care Mântuitorul

ne-o oferă despre femeie și despre tabuurile concepției iudaice. Totodată apostolul Pavel declară răspicat : „Căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpânilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduhuri" (*Efeseni* 6, 12, Biblia, 1968). „Păcatul strămoșesc e opera perechii de oameni", continuă Anca Manolache, „iar generarea actuală a omului implică în păcat ambii poli ai umanului. Se ivește însă o incalificabilă contradicție, două direcții disjunctive ale concepției despre sânge ; Vechiul Testament osândește pe cel ce va mânca sânge, pe când Legea Nouă „se dă în și prin sângele lui Iisus" : „Dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui nu veți avea viață în voi" (*Ioan* 6, 53). Este abolirea „sângelui murdar", Iisus desființează concepția de vinovăție pentru boală, ceea ce condamnă El este răutatea din sufletul nostru ; „curăția sau necurăția stau în faptele omului, ba mai mult în cugetul lui". Păcatul omenirii a fost răscumpărat de Hristos prin sângele Lui. „Iar dacă sângele Lui este hrana noastră – așa cum sună însăși porunca Lui – atunci despre un alt sânge, urmașii lui Hristos nu mai au ce vorbi". Iisus a desființat toate tabuurile ; nimic nu este impur pentru cel pur ; nimic nu este spurcat, impur, decât răutatea din inima omului și faptele ei" – uneia din cele mai deosebite aserțiuni, Anca Manolache îi găsește o transcriere cu totul specială : „Fericiți cei ***curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu***" (*Matei* 5, 8) – sugerând o soluție reformistă : „O intervenție în ritualurile bisericești ar putea veni de la nivel înalt și de la Magisterul Bisericii, pentru a reevalua în spirit hristic, atitudinea omului-bărbat față de omul-femeie, încercând să-L imităm pe Hristos și la acest capitol esențial pentru desfășurarea sănătoasă a raporturilor sociale" (Manolache, 1994).

Tabuurile împotriva menstruației și nașterii – caracteristicile definitorii ale femeiescului – au reprezentat probabil cauza cea mai profundă a excluderii femeii din altar cât și a unei percepții îndelung interiorizate a psihologiei femeiești ca purtătoare de încărcătură negativă, împiedicând intimitatea cu Dumnezeu (Joseph, 1990). Vânătoarea de vrăjitoare din Europa evului mediu datorează probabil ceva ideii că menstruația dădea posibilitatea femeilor – mai curând decât bărbaților – ca luna să aibă un control asupra corpului lor, iar femeile aflate la vârsta post-menopauzei ar fi reținut sângele magic dătător de viață în interiorul corpului lor, ceea ce le conferea putere și înțelepciune ocultă sau păgână. Viața femeilor vine să simbolizeze ceea ce este natural, de aceea în afara sistemului de moralitate și rațiune ce caracterizează civilizația. În parte, dorința patriarhală de a controla natura prin asumarea puterii de viață și moartea a fost

reprezentată de controlul asupra corpurilor femeilor, prin legile purității și curățeniei. Reglementările cultice ale acestei puteri prin legi ale purității și neîntinării, prin intermediul instituțional al căsătoriei patriarhale cât și prin sanctificarea virginității, au pus corpul sacru – prin puterea de a da viață – al femeii sub controlul masculin (Grahn, 1982).

În consecință multe feministe ar putea argumenta că etichetarea sângelui femeiesc ca profan corespunde unei dramatice căderi a statutului socio-religios al femeii, unde, sub monoteism, menstruația era percepută ca o stare debilă, o pedeapsă pentru cea dintâi neascultare a Evei. Monoteismul patriarhal, în timp ce a limitat puterea sângelui menstrual prin lege, pare să fi încercat să-și însușească această putere, prin imitarea acestei curgeri : practica circumciziei masculine, sângele vărsat de Iisus prin crucificare pentru viața eternă a umanității, hrănirea sacramentală a euharistului care imită sângele dătător de viață pentru fătul din pântecul mamei și, în fine, ritualul botezului în care un bărbat îi dă viață a doua oară copilului și-l curăță de sângele impur uterin, toate acestea pot fi interpretate ca încercări de preluare de către patriarhat a puterii „magiei menstruale" femeiești. Într-adevăr, Rosemary Ruether, printre alții, a sugerat că întreaga funcție a religiei patriarhale este de a uzurpa și marginaliza misterele creativității femeiești (Ruether, 1992).

În aparență, legile ebraice ale purității nu s-ar regăsi în viața creștină modernă, cel puțin în cea catolică. Mai important chiar, Iisus însuși ar fi violat tabuul menstrual în povestirea relatată de toate cele trei Evanghelii sinoptice, în care el vindecă o femeie ce ar fi fost impură de peste doisprezece ani prin hemoragie continuă ; în loc să o condamne că l-a atins și l-a contaminat astfel de necurățenie, el îi prețuiește credința prin puterea lui vindecătoare (*Mrc*. 5-24-34 ; *Mat*. 89.18-26 ; *Luc*. 8.40-56). În *Ioan* 4.1-42 Iisus însuși se murdărește căci bea de la o femeie samariteană în ciuda credinței ebraice că femeile samaritene erau menstruante chiar de la naștere (Biblia, 1968). Legile purității au fost moștenite de creștinism și au fost perpetuate cu multiple denominări în concepte preoțești și monahale, preluate fiind din tradiția ebraică, din celibatul și filosofiile ierarhice ale culturii grecești. Tradițiile catolice, ortodoxe și chiar o parte din cele protestante consideră că oficierea în altar de către femei ar polua și ar profana ritualurile sacre. În multe biserici catolice, iar în cele ortodoxe fără excepție, toate femeile inclusiv călugărițele erau ținute în afara altarului, chiar dacă îndeplineau roluri de deservire sau lectură pe lângă preotul oficiant, în absența unui bărbat care să îndeplinească această sarcină. O adaptare a ritului purificării conform *Leviticului* 12.2-4 era obișnuită până prin anii 1960 în Biserica catolică pentru „curățenia" femeii care tocmai a născut, ritual aflat în plin uz și astăzi în Biserica ortodoxă, „molifta" fără de care mama pruncului

nou născut nici nu se poate apropia de biserică, nicidecum să intre în ea. Molifta poate fi interpretată ca o restaurare a predominației sacralității masculine : bărbații erau în mod tradițional excluși de la evenimentul magic, năucitor al nașterii și din sororietatea implicată de aceasta. Dar după patruzeci de zile de când a născut (de unde și termenul „carantină"), molifta avea rolul de a diminua puterea sacralității femeiești prin reintegrarea ei în ordinea sacră masculină. Așadar, liturghia moliftei poate reprezinta o subjugare a femeiescului, a cărei sexualitate haotică amenință idealurile de raționalitate destrupată și înaltă spiritualitate afirmate în comunitățile patriarhale creștine.

În concluzie, legile purității și ale curățeniei au avut un rol-cheie în construcția diferențelor femeiești ; sub patriarhat, impuritatea femeii este inseparabilă de psihologia femeii și a devenit o etichetă a „celeilalte". Recent, mișcarea spirituală feministă (în special prin grupările postbiblice) au revendicat menstruația și nașterea de copii ca punct central al auto-afirmării și manifestării diferențelor esențiale femeiești. Sângele menstrual simbolizează darul vieții în opoziție cu puterea de control, exploatarea și distrugerea patriarhală. Pentru femeia creștină, excluderea dual instaurată de legile purității intră în contradicție cu universalismul egalitar al evangheliilor mântuirii.

➧ (vezi și *Menopauza*, *Patriarhat*, *Teologie feministă*)

Bibliografie

Biblia, 1968, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București.
Davis, Elisabeth G., 1971, *The First Sex*, New York : Putnam's Sons.
Douglas, Mary, 1970, *Purity and Danger*, Harmondsworth : Penguin Books.
Grahn, J., 1982, „From Sacred Blood to the Curse and Beyond", în C. Spretmak (ed.), *The Politics of Women's Spirituality : Essays on the Rise of the Spiritual Power within the Feminist Movement*, Garden City, NY : Doubleday.
Joseph, A. (ed.), 1990, *Through the Devil's Gateway : Women, Religion and Taboo*, London : SPCK.
Manolache, Anca, 1994, *Problematica Feminină în Biserica lui Hristos*, Ed. Mitropoliei Banatului.
Ruether, R.R., 1992, *Gaia and God : An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco : Harper & Row ; London : SCM Press.
Shuttle, P. și P. Redgrove, 1978, *The Wise Wound : Menstruation and Everywoman*, London : Gollancz.
Weideger, P., 1978, *Female Cycles*, London : The Women's Press.

Anca Jugaru

METODOLOGII FEMINISTE

Metodologiile feministe (sistem de principii, metode şi practici de cercetare specifice) şi-au construit identitatea în confruntarea cu metodologiile tradiţionale bazate pe epistemologiile pozitiviste care proclamau neutralitatea ştiinţifică şi privilegiau metodele cantitative.

Iniţial, sociologia feministă, în căutare de metode proprii de cercetare, a utilizat şi teoretizat importanţa metodelor calitative. În timp, accentul s-a deplasat către redefiniri metodologice care să atenueze invizibilitatea femeilor în cadrul temelor selectate, în eşantioane, în teoriile produse, dar care, în acelaşi timp, să contrabalanseze presupoziţiile androcentrice conţinute în designul cercetării sau în interpretarea rezultatelor. O caracteristică a metodologiilor feministe este renunţarea frecventă la marile teorii în favoarea explicaţiilor locale, specifice, detaliate, localizate, contextualizate.

Metodologiile feministe (1) pun accent pe „cunoaşterea angajată" alegând teme care ar putea produce cunoaştere utilă pentru femei, contribuind astfel la emanciparea lor şi deci la schimbare socială ; (2) acordă atenţie specială rolului reflexivităţii în procesul de cercetare (ca metodologie reflexivă îşi propune să înveţe din şi despre procesul de cercetare) ; (3) folosesc programatic situaţiile de viaţă cotidiană, (4) manifestă o predilecţie pentru cercetarea calitativă, dar nu exclud sau resping studiile cantitative şi în ultima vreme pledează des pentru „triangulare" pentru folosirea de metode de cercetare multiple ; (5) sunt de cele mai multe ori practicate de socioloage femei, dar atitudinea generală nu vizează excluderea bărbaţilor sociologi din domeniu.

Dincolo de aceste puncte comune ce caracterizează metodologiile feministe, există o serie de aspecte controversate legate de : ambiguitatea operării cu conceptul de gen, validarea experienţelor femeilor (acceptarea separării experienţei de cunoaştere), respingerea ierarhiei în procesul de cercetare, considerarea emancipării ca scop şi criteriu de validare în cercetare, utilizarea de metode cantitative sau/şi calitative. Aceste dileme metodologice sunt de actualitate nu doar în cadrul sociologiei feministă, ci sunt intens dezbătute în sociologia contemporană, dovadă a racordării feminismului la disputele teoretice şi epistemologice ale momentului.

◆ (vezi şi *Biografia interpretativă*, *Interviul activ*, *Povestirea vieţii*, *Sociologia feministă*, *Sociologia genului)*

Bibliografie

Code, Loraine (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London : Routledge.
Harding, Sandra (ed.), 1987, *Feminism and Methodology*, London : Open University Press.
Hammersley, Martyn, 1992, „On Feminist Methodology", în *Sociology*, vol. 26, no. 2, May.
Myers, A. Kristen, Anderson, D. Cynthia, Risman, J. Barbara (eds.), 1998, *Feminist Foundations. Toward Transforming Sociology*, Sage Publications.
Stacey, Judith, Thorne, Barrie, 1985, *The Missing Feminist Revolution in Sociology*, Social Problems 32, no. 4.
Smith, Dorothy, 1996, „Women Perspective as a Radical Critique of Sociology", în *Feminism and Science*, Keller, Evelyn and Longino, Helen (eds.), Oxford : Oxford University Press.

Laura Grünberg

MIROIU, MIHAELA

A iniţiat studiile de filosofie feministă şi teorie politică feministă în România. În *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană* (1995), Mihaela Miroiu analizează din perspectiva feminismului postmodern probleme de epistemologie (cunoaşterea experienţială şi cea teoretică), ontologie (relaţia natură – cultură, sex – gen), problema alterităţii şi sacrificiului, inclusiv în gândirea filosofică românească. Cea mai importantă contribuţie a sa o reprezintă teoria convenabilităţii (vezi *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, 1996). Teoria convenabilităţii este o alternativă de fundamentare a eticii prin care se combină alegerea raţională cu empatia şi poate fi extinsă dincolo de eticile care vizează exclusiv subiecţi umani, spre eco-etici. Convenabilitatea se doreşte o propunere teoretică prin care pot să fie depăşite limitele dihotomiilor deontologism-consecinţialism, etici ale drepturilor, etici ale grijii.

O serie de studii ale Mihaelei Miroiu sunt dedicate teoriei politice feministe aplicate la spaţiul politic românesc actual : o tipologie a experienţei femeilor şi analiza comparativă a consecinţelor totalitarismului şi patriarhatului (1999), problema marginalităţii şi anonimatului politic (1997), relaţia public – privat şi a discriminărilor de gen în educaţie (1998), naşterea patriarhatului modern în perioada postcomunistă (2001).

A iniţiat primul masterat de Studii de gen în România (1998).

Este o personalitate activă a mişcării feministe româneşti.

Bibliografie

Miroiu, Mihaela, 1995, *Gândul umbrei*, *Abordări feministe în filosofia contemporană*, București : Ed. Alternative.
Miroiu, Mihaela, 1996, *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, București : Ed. Alternative.
Miroiu, Mihaela, 1999, *Societatea retro*, cap. „O societate feminizată", București : Ed. Trei.

Gabriela Blebea Nicolae

MISOGINISM

Termenul „misoginism" înseamnă teama, ura, dispreţul sau desconsiderarea faţă de femei. Utilizarea sa a fost semnificativ redusă în contextul feminismului valului al II-lea, fiind înlocuit cu cel de *sexism* sau *falocentrism*. Preferinţa pentru utilizarea termenului *sexism* vine din acoperirea semantică a celui din urmă. Misoginismul este un termen cu conotaţii psihologice, sexismul are conotaţii mai largi : etice, juridice, politice, sociologice.

Unele feministe continuă să considere că sursa principală a sexismului o reprezintă misoginismul bărbătesc (Dworkin, 1981). „Femeile ştiu foarte puţin cât de mult le urăsc bărbaţii" (Germaine Greer, 1971). Teama, ura sau dispreţul faţă de femei sunt şi acum răspândite, iar sursa lor principală o reprezintă ideologia determinismului biologic şi a interpretării diferenţelor naturale ca surse de handicap (mai ales intelectual) pentru femei. Formele frecvente de misoginism sunt cele prin care femeile sunt tratate ca iraţionale, imprevizibile, ilogice, neinteligibile (de aici şi sentimentul de teamă sau dispreţ) : bărbaţii sunt „neînţeleşi", femeile sunt „neinteligibile". Feministele psihanaliste au găsit acest tip de manifestări chiar şi în contextul reprezentărilor pozitive la nivelul culturii populare.

Considerarea bărbaţilor ca normă şi model, a tipului bărbătesc de afirmare drept unicul autentic uman a influenţat substanţial feminismul egalităţii prin tendinţa de asemănare cu „prototipul", de imitare a prototipului. Actual, această abordare este tratată ca feminism misogin (dispreţul faţă de feminin şi femeiesc). Feminismul egalităţii prin valorizarea diferenţelor a reconfigurat femininul şi femeiescul ca valori relevante cultural.

⧫ (vezi şi *Androcentrismul*, *Feminism*, *Sexism*, *Şovinism masculin*)

Bibliografie

Dworkin, Andreea, 1981, *Pornography, Men Possessing Women*, London : Women's Press.
Greer, Germaine, 1971, *The Female Eunuch*, London : Paladin.

Mihaela Miroiu

MITUL FRUMUSEŢII

Sintagmă creată de Naomi Wolf (1990) pentru a desemna presiunile exercitate de ideologia patriarhală diseminată de mass-media şi publicitate, ideologie ce obligă femeile să se conformeze unui ideal estetic impus de *beauty contests* de tipul „Miss World", „Miss Texas", „Miss Boboc" etc., în loc să se concentreze asupra unui scop social sau politic.

Obsesia perfecţiunii fizice, imposibil de atins de altfel, generează insecuritate, depresii, dezordini fiziologice (bulimie, anorexie) cu efecte dezastruoase asupra individului (inclusiv tendinţa de suicid), dar benefice pentru industriile societăţii de consum (industria cosmetică, industria vestimentară, dar şi chirurgia estetică).

Joan Jacobs Brumberg în „Fasting Girls : The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease" estimează că una din cinci studente americane este anorexică, fapt datorat unei societăţi misogine, care devalorizează femeile prin instumentalizarea corpului lor.

Critica feministă a standardelor exterioare de „aparenţă decorativă" impuse identităţii feminine are o lungă tradiţie : de la pasărea cu pene (*feathered bird*) a lui Mary Wollstonecraft la identitatea autonomă promovată de Virginia Wolf (1931), opusă „îngerului căminului" ca ideal victorian de feminitate inocentă, docilă, pasivă.

În ciuda depăşirii impedimentelor legale sau materiale privind şansele de educaţie, carieră, participare la viaţa politică, femeile simt că societatea contemporană traversează un progres „retrograd" (noile tenologii ale informaţiei şi comunicării, dar şi reculul militantismului, marilor angajamente sociale, resurecţia mitului frumuseţii).

În ultimii zece ani, tulburările nutriţionale, chirurgia plastică, pornografia (inclusiv pe Internet) au crescut exponenţial, corelativ cu obsesia imaginii impecabile, a *look*-ului seducător. Mii de tinere şi mai puţin tinere femei din SUA au drept principal obiectiv pierderea câtorva kilograme în greutate pentru a se apropia de idealul feminin diseminat de mass-media, concursurile de frumuseţe şi marile spectacole de modă.

Feminismul, în mod eronat echivalat cu o pledoarie împotriva frumuseţii feminine este subminat astăzi de insidioasa armă a mitului

frumuseţii, pandant al mitului domesticităţii (Betty Friedan şi „mistica feminină", 1963). Tânăra femeie model (*super woman*, *superworker*) a înlocuit-o pe gospodina fericită, expertă a detergenţilor şi tutuor invenţiilor sanitar-culinare ale consumerismului ca arbitru al unei feminităţi „împlinite".

Departe de a fi efectul evoluţiei sexului, esteticii, mitul frumuseţii, un nou pat al lui Procust, similar corsetelor victoriene sau cutumei chineze a legării picioarelor, este emblema legii profitului (pentru industria cosmetică, publicitate, modă) şi a puterii instituţiilor patriarhale. (N. Wolf, 1997, pp. 13-16), decise să înlocuiască nesfârşita corvoadă domestică cu corvoada siluetei, dietei, machiajului. În ciuda multiplelor oferte educaţionale, economice, culturale, o „realitate privată colonizează conştiinţa feminină" (N. Wolf, 1997, p. 16), obligată să-şi reconstruiască identitatea (fizică în primul rând) într-o manieră la fel de represivă ca înainte. Cenzura familiei, societăţii din epocile anterioare devine autocenzură. Adolescentele de astăzi sunt la fel de obsedate de corpul lor ca tinerele din era prefeministă pentru care valoarea rezidă nu în forţă spirituală sau chiar fizică, ci într-o siluetă emaciată, diseminată până la saturaţie de revistele şi emisiunile TV. Aceste reviste sau emisiuni pentru femei nu oferă din păcate viziuni alternative ale frumuseţii. În aceasta constă şi principala eroare a feminismului care a ignorat aspiraţia femeii spre frumuseţe, lăsând-o în seama deciziilor patriarhale ale creatorilor de modă sau de produse cosmetice.

Ordinea socială funcţionează ca o piaţă de bunuri simbolice, dominată de viziunea masculină şi atunci A FI înseamnă pentru femeie A FI VĂZUT de un ochi masculin sau de un ochi informat de categorii masculine

Valoarea şi evaluarea femeii ţin de aparenţa sa fizică (sexualizată). „Dacă pentru bărbaţi cosmetica şi vestimentaţia tind să se şteargă în favoarea poziţiei sociale (decoraţii, uniformă), la femei ele sunt exacerbate şi construiesc un limbaj al seducţiei. Femeile sunt socialmente înclinate să se considere obiecte estetice şi să acorde o atenţie constantă la tot ce ţine de frumuseţe, eleganţa corpului, vestimentaţiei, ţinutei. Dominate de aspiraţia de a se identifica cu modelele dominante, purtătoare ale semnelor distincţiei, femeile sunt victime sigure ale manipulării simbolice prin mitul frumuseţii.

Intuind aceste mecanisme insidioase, mişcarea feministă a propus diverse strategii subversive, printre care, în primul rând, promovarea lui „natural look" .

(vezi şi *Anorexie*, *Bulimie*, *Corp*, *Gen şi mass-media*, *Privirea*, *Putere simbolică*, *Stereotipuri de gen*)

Bibliografie

Bell, Hooks, 2000, *Feminism is for everybody*, Cambridge, South End Press.
Wolf, Naomi, 1997, *The Beauty Myth*, Canada : Vintage.

Daniela Rovenţa Frumuşani

MODA

Moda este în primul rând o formă de aculturaţie, o modalitate prin care subiecţii se integrează şi învaţă să funcţioneze într-un (nou) context de civilizaţie (Craick, 1994). Prin intermediul modei este articulată relaţia dintre corp şi normele de comportament şi de modelare şi disciplinare a corpului, relaţia dintre corp şi ceea ce sociologul francez Bourdieu numeşte *habitus* (Bourdieu, 1984).

Moda reprezintă o strategie de putere (în sens foucauldian), de disciplinare dar şi de modelare a corpului în raport cu tipul normativ, canonic de corp ce se impune la un moment dat într-un spaţiu cultural anume. În acelaşi timp moda operează ca o strategie de stratificare socială, în mod tradiţional moda fiind impusă de o elită şi diseminându-se de sus în jos prin imitare. Noutăţile modei ţin foarte des de noile diferenţieri pe care elita le introduce pentru a se demarca de restul societăţii (Elias, 1978). La ora actuală însă, acest model centralizat şi ierarhizat este interogat şi relativizat, existând mai multe centre ale modei (Paris, Milano, New York dar şi Tokyo) precum şi noi curente ce se vor subversive şi care se lansează din cadrul unor subculturi (Braham, 1998). Deşi tot mai mult se impune modelul localizării globalului şi al diversificării modei, ea rămâne însă un discurs dominant pe care o hegemonie occidentală îl impune la nivel global (Brodman, 1994).

Discursurile şi practicile modei funcţionează ca importante tehnologii de gen ce modelează identitatea de gen reproducând structurile patriarhale. Moda cu tipul de îmbrăcăminte, dar şi de corporalitate pe care o impune se traduce în tehnici de feminitate ce înscriu, disciplinează şi indirect normalizează corpurile, dar şi identitatea femeilor. Nu există corp feminin care să nu fie modelat de o modă sau alta (Grosz, 1994).

Moda poate fi considerată ca opresivă, perpetuând definiţia femeilor ca obiecte ale privirii, identitatea lor reducându-se la imagine – aspectul exterior, spectacolul pe care-l oferă. Moda s-a arătat însă şi sensibilă la noile tendinţe de emancipare a femeilor, la noile poziţii pe care le adoptă în practicile sociale şi economice şi a acţionat în sprijinul lor. Atât în versiunea sa conservatoare, cât şi în accentele de

emancipare, ea s-a dovedit un indispensabil sistem de comunicare simbolică a statutului, aşteptărilor şi dorinţelor femeii.

Moda nu este numai o tehnologie de normalizare, dar şi o modalitate de exprimare a propriei individualităţi şi creativităţi, deci şi o posibilitate de a te afirma ca subiect, e drept într-un cadru bine restricţionat. Femeile sunt fascinate de modă şi nu o resimt ca opresivă pentru că participând la discursul modei ele se integrează în viaţa socială. A fi „în pas cu moda" este o sursă de capital simbolic şi de putere.

◗ (vezi şi *Corpul*, *Identitatea de gen*, *Mitul frumuseţii*, *Privirea*)

Bibliografie

Benstock, Shari şi Ferriss, Susanne (eds.), 1995, *On Fashion*, New Brunswick : Rutgers University Press.
Bourdieu, Pierre, 1984, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste* Cambridge, Massachustts : Harvard University Press.
Braham, Peter, 1998, „Fashion : Unpacking a Cultural Production", în Paul du Gay (ed.), *Production of Culture / Cultures of Production*, London : Sage.
Brodman, Barbara, 1994, „Paris or Perish : The Plight of the Latin American Indian in a Westernized World", în Shari Benstock şi Susanne Ferriss (eds.), 1995, *On Fashion*, New Brunswick : Rutgers University Press.
Craick, Jennifer, 1994, *The Face of Fashion*, London : Routledge.
Elias, Norbert, 1978, *The History of Manners*, New York : Pantheon Books.
Grosz, Elizabeth, 1994, *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*, Bloomington : Indiana University Press.

Mădălina Nicolaescu

MUNCA DOMESTICĂ

Concept fundamental al feminismului, preluat din limbajul cotidian, prin care se desemnează munca „naturală" a femeilor, activitatea fundamentală asociată acestui gen în plan social.

În perspectivele „tradiţionale" – patriarhale, activităţilor domestice nu le este recunoscută o trăsătură fundamentală – productivitatea – astfel încât teoreticienii care se revendică din această perspectivă nu le includ în categoria de „muncă", ci eludează realitatea invocând mituri „femeieşti" care „naturalizează" activitatea cotidiană a femeii – cel mai important dintre acestea fiind „Mitul adevăratei feminităţi" (glorificarea rolurilor casnice ale femeii, inclusiv cel al maternităţii).

Analizele de tip feminist demonstrează limitarea explicaţiilor „patriarhale" ale experienţelor feminine ale muncii fie la simpla

comparaţie a muncii acestora cu cea a bărbaţilor, fie la devalorizarea ocupaţiilor tradiţionale – dintre care cele mai importante sunt cele realizate în folosul gospodăriilor ai cărei membrii sunt femeile şi bărbaţii. Plecând de la existenţa unor „Sfere duale" (locul de muncă public, predominant masculin *vs* domeniul particular feminin al gospodăriei şi familiei), feminismul (îndeosebi cel de factură socialistă) pune un accent deosebit pe regândirea diviziunii de gen a muncii în familie şi o consideră drept condiţie esenţială a emancipării femeilor (alături de participarea acestora la forţa de muncă salarizată).

Analizele feministe de factură sociologică au arătat că atât munca salarizată, cât şi cea domestică sunt simple „constructe de gen", care au o dinamică şi o evoluţie proprie.

Departe de a fi o simplă mişcare naturală a femeilor, „munca domestică" se caracterizează prin mai multe dimensiuni acţionale specifice :

1. Manifestă flexibilitate în raport cu fixarea unui program de lucru – această trăsătură fiind cea care este direct dependentă de satisfacţia şi plăcerea experimentate de cele care o realizează.
2. Oferă oportunităţi de socializare o dată cu îndeplinirea unor sarcini.
3. Cuprinde o serie de activităţi rutinizate şi standardizate – standardele pentru realizarea unei activităţi se referă la calitatea ei şi a produselor rezultate.
4. Este personalizată şi valorizată la nivel inter- şi intra-individual.
5. Are un caracter imediat – nu poate fi amânată.

La fel ca orice altă activitate, „munca domestică" poate fi segmentată la rândul ei în mai multe sub-categorii, existând astfel mai multe tipologii ale „muncii domestice". Cu titlu de exemplificare, pot fi oferite următoarele două :

A. Tipologia I : „Munca domestică" cuprinde ca subdomenii :
   1. Activităţile de întreţinere a casei : zugrăvit, tencuit, înlocuit ferestrele sparte de la casă ;
   2. Îmbunătăţire şi renovare casă : pus geamuri duble, construcţie baie, construcţie garaj, construcţie anexă casă, construcţie pod, introducere încălzire centrală în casă ;
   3. Muncile domestice obişnuite : spălat vase, măturat, spălat geamurile, gătit, spălat rufele, călcat rufele etc. ;
   4. Activităţile de producţie casnică : gătit, croit, ţesut, reparat, grădinărit ;
   5. Munca din dragoste : a avea grijă de copii şi de alte rude.

B. Tipologia II : „Munca domestică” include :
   1. Munca în casă – care se referă la sarcinile şi responsabilităţile asociate unui anumit perimetru fizic ;
   2. Munca de sprijin – prin care se înţeleg activităţile de îngrijire şi acordare de sprijin emoţional faţă de membrii familiei ;
   3. Producerea de status – munca în calitate de sprijin în promovarea carierei unui membru al familiei ;
   4. Grija şi educaţia copiilor.

Economia politică actuală vorbeşte de „valoarea” sau „costul” muncii domestice- pentru calcularea acesteia fiind dezvoltate mai multe metode :

1. Metoda „costului de oportunitate” (sau „Metoda salariului din umbră”) – munca domestică a unei femei este echivalată cu suma de bani pe care aceasta ar primi-o dacă ea ar fi intrat în aceeaşi perioadă de timp în forţa de muncă salarizată ;
2. Metoda „costului de înlocuire” (sau „Metoda costului de piaţă”) – munca domestică este echivalată cu timpul cheltuit de altcineva plătit pentru a realiza sarcinile cotidiene ale unei gospodine.

Pentru măsurarea efectivă a activităţilor domestice, anchetele sociologice tind să utilizeze tot mai mult indicatori specifici şi caută să dezvolte instrumente de măsurare adecvate, dintre care cele mai importante sunt : „Auto-rezumatul cotidian” şi Ancheta tip „Buget de timp”.

◗ (vezi şi *Favorizarea structurală a bărbaţilor în economie*, *Feminismul socialist*, *Gospodăria*, *Public-privat*)

Bibliografie

Barber, K.M., Allen, K.R., 1992, *Women and Families – Feminist Reconstructions*, The Guilford Press.
Hearn, J., 1987, *The Gender of Opression : Men, Masculinity and the Critique of Marxism*, Brighton ; Wheatshaf.
Kemp, A. Abel, 1994, *Women's Work – Degraded and Devaluated*, New York and London. Prentice Hall, Englewood Cliffs.
Jacobsen, J.P., 1998, *The Economics of Gender*, Blackwell Pbl. *Improving Statistics and Indicators on Women Using Household Studies*, 1988, United Nations.
Morris, L., 1995, *Social Division. Economic Decline and Social Structural Change*, London : U.C.L. Press.
Stromberg, A.H., Harkess, S. (eds.), 1988, *Women Working : Theories and Facts in Perspective*, Mayfield Pbl.Co.

Valentina Marinescu

O

OKIN, SUSAN MOLLER

Domeniul în care S.M. Okin are o contribuţie majoră este cel al teoriei politice feministe. Lucrările de referinţă pentru domeniul menţionat sunt : *Women in Western Political Thought (Femeile în gândirea politică apuseană)*, 1979 şi *Justice, Gender and Family (Dreptate, gen şi familie)*, 1989.

În prima lucrare, Okin analizează opere clasice de filosofie politică ale lui Platon, Aristotel, Rousseau, Mill, relevând modul în care sunt definite femeile, rolul lor funcţional şi relaţiile de gen în context patriarhal. Dat fiind acest mod de conceptualizare, faptul de a corecta teoria politică prin simpla includere a contribuţiei femeilor este o acţiune superfluă. Prin urmare, abordarea feministă a teoriei politice înseamnă mai degrabă redefinirea radicală a însăşi teoriei politice. *Justice, Gender and Family*, lucrare semnificativă în contextul teoriei politice şi eticii contemporane, analizează în principal problema dreptăţii în familie şi procedează la reevaluarea felului în care sunt concepute cetăţenia, drepturile, relaţia între sfera publică şi cea privată în contextul operelor unor autori marcanţi contemporani : J. Rawls, A. McIntyre şi M. Walzer. De obicei, remarcă Okin, dreptatea este un concept central al teoriei politice cu referire la sfera publică. Dar prima şcoală de socializare pentru dreptate este reprezentată de familie. Adesea familia este locul abuzurilor şi discriminărilor de gen. Prin urmare, a rezuma problema dreptăţii la sfera publică poate conduce la un risc major în privinţa acţiunii de profunzime în privinţa exercitării drepturilor.

Indiferent de diversitatea abordărilor feministe şi de diversitatea intereselor femeilor, problema dreptăţii în sfera publică şi în cea privată reprezintă un interes general care transcende diferenţele.

◗ (vezi şi *Public – privat, Teorii politice feministe*)

Bibliografie

Moller Okin, Susan, 1979, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press.
Moller Okin, Susan, 1989, *Justice, Gender and Family*, New York : Basic Books.
Moller Okin, Susan, 1995, „Raţiune şi sentiment în problema dreptăţii", în vol. *Teorii ale dreptăţii*, Adrian Miroiu (ed.), Bucureşti : Ed. Alternative.

Mihaela Miroiu

ORGANISME INTERNAŢIONALE DE PROMOVARE A DREPTURILOR FEMEILOR ŞI A EGALITĂŢII DE GEN

Organisme ale Organizaţiei Naţiunilor Unite

- *Divizia pentru Afirmarea Femeilor (DAW)*, înfiinţată pe baza principiilor de egalitate din Carta Naţiunilor Unite, cu scopul de a sprijini îmbunătăţirea statutului femeii în lume şi de a realiza egalitatea între femei şi bărbaţi în toate sferele de activitate umană. Obiectivul este de a asigura participarea femeilor ca parteneri egali cu bărbaţii la procesul de dezvoltare durabilă, de pace şi securitate, de bună guvernare şi de promovare a drepturilor omului. Coordonează activitatea de integrare a egalităţii de gen atât în structurile sistemului ONU, cât şi în afara lui. *DAW* a avut rolul de Secretariat al celei de-a IV-a Conferinţe Mondiale a Femeilor şi la Sesiunea Specială a Adunării Generale a ONU „Beijing+5" şi este responsabilă cu evaluarea aplicării Platformei pentru Acţiune şi a Convenţiei femeilor (CEDAW).
- *Comisia pentru Statutul Femeilor (CSW)* a fost constituită ca o comisie funcţională a Consiliului Economic şi Social (prin rezoluţia Consiliului nr. 11 din 21 iunie 1946) pentru a pregăti recomandările şi rapoartele Consiliului referitoare la promovarea drepturilor femeii în domeniile social, economic, civil, politic şi educaţional. Comisia a elaborat recomandări pentru Consiliu în ceea ce priveşte problemele urgente ce necesită o atenţie imediată în domeniul drepturilor femeii.
- *Institutul de Studii, Cercetare şi Formare pentru Afirmarea Femeii (INSTRAW)* sprijină colaborarea internaţională în ceea ce priveşte cercetarea, colectarea şi diseminarea informaţiilor referitoare la situaţia femeii în lume, stimulează promovarea şi participarea femeilor la procesul de decizie.

- *Programul Naţiunilor Unite pentru Dezvoltare (UNDP)* prin Programul Gen şi Dezvoltare (GIDP) elaborat în 1987, susţine, sprijină şi facilitează politicile privind egalitatea de gen şi promovează afirmarea femeilor. Unitatea de coordonare a GIDP este amplasată în cadrul Biroului pentru Politici de Dezvoltare (BDP) şi are rolul de a stabili liniile directoare pentru promovarea politicilor şi programelor de gen în interrelaţie cu sărăcia, mediul şi o bună guvernare.
- *Programul Naţiunilor Unite pentru Populaţie (UNFPA)* desfăşoară activităţi ce se bazează pe obiectivele Programului de Acţiune al Conferinţei Internaţionale pentru Populaţie şi Dezvoltare (1994). În mod special se angajează în promovarea drepturilor de reproducere, egalităţii de gen şi a responsabilităţii masculine, autonomiei şi afirmării femeilor în lume.
- *Fondul Naţiunilor Unite pentru Femei (UNIFEM)*
- *Fondul Naţiunilor Unite pentru Copii (UNICEF)* are ca scop să promoveze egalitatea în drepturi pentru femei şi fete şi să sprijine participarea lor deplină la dezvoltarea economică, socială şi economică a comunităţii.
- *Organizaţia Internaţională a Muncii (ILO)* a inclus problematica referitoare la egalitatea de gen şi la drepturile femeii în domeniul muncii din anul 1919, anul în care s-a înfiinţat ILO. Coordonează politicile, strategiile, programele şi activităţile privind drepturile şi condiţiile de muncă ale femeilor angajate.

Organisme europene

Uniunea Europeană (U.E.) : în cadrul Comisiei Europene, la *Departamentul General pentru Muncă şi Probleme Sociale* funcţionează structura pentru *Egalitate între Femei şi Bărbaţi.* Promovarea egalităţii de gen reprezintă un element important al relaţiilor externe a UE şi în dezvoltarea politicilor de cooperare cu alte ţări. Promovarea şi apărarea drepturilor femeii ocupă un loc special în politicile UE referitoare la drepturile omului, iar legislaţia privind egalitatea de tratament reprezintă parte integrantă a pachetului de norme şi reglementări (*acquis communautaire*) pe care trebuie să-l respecte statele candidate la aderare în UE.

Consiliul Europei (CoE) : în cadrul *Direcţiei Generale pentru Drepturile Omului* funcţionează *Comitetul Director pentru Egalitatea între Femei şi Bărbaţi (CDEG)* ca organism interguvernamental ce răspunde de coordonarea activităţii CoE de promovare a egalităţii de

gen. Acest organism adresează Consiliului de Miniştri rapoartele şi propunerile sale referitoare la situaţia egalităţii în statele membre. Membrii CDEG sunt desemnaţi de Guvernele Statelor membre şi sunt persoane care deţin funcţii importante în structurile executivului sau experţi în domeniu.

Doina Dimitriu

P

PARTICIPAREA POLITICĂ A FEMEILOR

Acesta este un subiect extrem de larg, întrucât ar presupune referirea la rolul femeilor în politică de-a lungul istoriei. Dar în contextul acesta ne vom limita la a ne referi aproape exclusiv la relaţia femei – politică în zilele noastre, cu precădere în ţările democratice sau în curs de democratizare. Cunoaşterea comună ni le înfăţişează pe femei ca fiind implicate în politică în secolele trecute în primul rând ca soţii de regi, de împăraţi, amante inteligente sau inspiratoare ale oamenilor politici bărbaţi. (Este arhicunoscută expresia, vehiculată destul de mult în România în ultimii ani diverse jurnale, de „politică de alcov"). Prea puţine sunt acele personaje istorice feminine prezentate ca proeminente de către istorici, şi acest lucru este cu atât mai valabil când este vorba de modul în care ajunge informaţia istorică la marele public (inclusiv prin învăţarea în şcoală). În orice caz, acest mod de a percepe politica ca fiind exclusiv legată de activitatea unor elite este supus şi el criticii în abordările contemporane.

Dacă ne întoarcem în timp şi aruncăm o privire asupra modului în care diferiţi **gânditori politici** s-au referit la femei, vom găsi temeiuri ideologice ale deprecierii valorii politice a femeilor. Augustin (secolul V), de pildă, nu vedea cel fel de ajutor ar putea oferi o femeie unui bărbat, altul decât cel al procreării. O idee asemănătoare găsim şi la Samuel Pufendorf mai târziu. Pentru Toma din Aquino (*Summa Theologica*) femeia este în mod natural supusă bărbatului pentru că acesta din urmă posedă în mod natural capacităţi raţionale mai mari şi mintea femeilor este în mod necesar afectată de înclinaţia ei spre concupiscenţă. În ciuda caracterului revoluţionar al teoriei contractului social, John Locke se alătură concepţiei patriarhale conform căreia subordonarea femeilor faţă de soţii lor are un fundament natural, iar voinţa bărbatului în familie trebuie să prevaleze asupra voinţei soţiei în privinţa tuturor chestiunilor de interes comun. Jean-Jacques Rousseau, ca de altfel şi Freud, mult mai aproape de noi în timp, considera că femeile nu au abilitatea de a transcende „natura lor biologică" necesară participării la viaţa civilă şi subordonării

față de legile universale ale societății civile. În *Emile* maestrul îl separă pe Emile de Sophie pentru o perioadă de deprindere și învățare a politicii și cetățeniei, și abia după aceea îi este permis să se reîntoarcă și să intre în „posesia" lui Sophie ca soț. Chiar și John Stuart Mill, pentru care relația dintre un soț și o soție constituie o excepție nejustificată de la principiile liberale ale drepturilor individuale și libertății de alegere, considera că pentru o femeie mariajul constituie o carieră. În aceste condiții, este greu de înțeles cum o femeie casnică de carieră ar putea să-și exerseze abilitățile democratice care, tot potrivit lui Mill, se pot dezvolta doar prin participare activă la viața publică. Nu mai departe de anii 1940, Joseph Schumpeter considera că faptul că femeile nu au drept de vot nu invalidează caracterul democratic al unei societăți.

Dacă ne referim acum la modul în care gândirea politică tratează subiectul relației femei și politică, se poate constata că interesul pentru problematica femeilor în politică a crescut simțitor în **anii 1970 și 1980**, după o foarte lungă perioadă de ignorare a ei de către politologi. Acest interes crescut se datorează în mare parte faptului că femeile au început să se afirme tot mai mult ca teoreticiene ale politicului. În această perioadă, pot fi constatate trei tipuri de abordări ale problematicii relației femei – politică.

În primul rând, o abordare concentrată pe **participarea femeilor în activitatea politică tradițională** – comportament electoral, caracteristicile femeilor active în domeniul politic, patternuri de recrutare politică, participare în activitatea partidelor politice etc. Lucrarea lui Maurice Duverger *Rolul Politic al Femeilor* (UNESCO, Paris, 1955) a jucat un rol de început al acestui tip de abordare. Acest tip de abordare consideră formele tradiționale de participare politică (participare la vot, apartenență și activism în cadrul unui partid politic, petiționare a oficialilor aflați în poziții de putere politică, candidare la funcții reprezentative în stat etc.) – forme înrădăcinate și croite pe model masculin – drept normă. În temeiul acestei viziuni, întrebarea fundamentală care revenea mereu în atenție este : de ce femeile nu se conformează așteptărilor de comportament politic ? De ce ele sunt mai puțin reprezentate la nivelul elitelor politice ? etc. În cadrul acestui tip de abordare, una dintre probleme este următoarea. Femeile își exersează dreptul de vot, de a alege, dar mult mai puțin pe acela de a fi alese, în comparație cu bărbații. Diferite studii arată că aceasta este mai puțin o chestiune de alegere a femeilor (aceea de a nu candida și a nu fi reprezentate, în consecință), ci mai curând o chestiune de părtinire sistemică și sistematică a democrațiilor în favoarea bărbaților.

Un al doilea tip de abordare ia în considerare **diversitatea formelor de implicare politică a femeilor**. Cu alte cuvinte, nu doar formele de participare politică tradiționale acreditate prin practici preponderent masculine reprezintă singurele moduri de implicare politică. Acest tip de abordare se concentrează pe mișcări sociale și mai ales acelea care urmăreau schimbarea de politici publice pentru a acomoda interesele și nevoile femeilor, campanii publice etc. De altfel, însăși obținerea dreptului de vot de către femei, care a culminat cu mișcarea sufragetelor, face parte din această gamă largă de moduri netradiționale de implicare politică. Un exemplu mai recent îl reprezintă demostrațiile tăcute ale Mamelor din Plaza de Mayo din Argentina sfârșitului anilor '70 și începutul deceniului 8 al secolului XX, care protestau împotriva practicilor consfințite guvernamental de răpire și ucidere a fiilor lor.

Un al treilea tip de abordare, mai recent în comparație cu celelalte două, ia în considerare tradiția teoriei și filosofiei politice și care privește dincolo de mișcările sociale ale femeilor pentru a explora **implicațiile omisiunii și subordonării femeilor în gândirea politică**. Pentru prea mult timp femeile și comportamentul lor a fost privit ca o deviație de la normele masculine. Specificitatea femeilor, felul lor diferit de a fi, diferențele dintre femei și bărbați au fost ignorate. Știința politică a tins să ia drept presupoziție ideea că femeia este „altul"/„alta" în comparație cu bărbatul (norma). Atenția cercetării trebuie îndreptată asupra **diferențelor**, nu „deficiențelor" pare a afirma acest tip de abordare. Femeile operează cu un set diferit de presupoziții care rezultă într-o viziune proprie a lumii și agendă politică proprie (Chodorow, 1978 ; Gilligan, 1982 ; Elshtain, 1982 ; MacKinnon, 1989). Femeile au o percepție diferită a politicului și a rolului lor în politic.

În ceea ce privește **producția politologică privind democrația**, putem constata o neglijare a abordării problematicii participării femeilor în politică de către teoreticienii contemporani ai democrației. Acesta este un fapt recunoscut explicit de Philippe Schmitter, reputat teoretician al democrației și al tranzițiilor spre democrație.

„Femeile ca grup socio-politic cu interese și moduri de acțiune distincte nu au fost, după cunoștința mea, incluse sistematic în teoriile și analizele comparative care s-au dezvoltat în jurul democratizării". De altfel, cum aprecia Carole Pateman, este dificil de demontat presupoziția veche de peste două mii de ani că nu există o incompatibilitate între „democrație" și subordonarea femeilor sau excluderea lor de la o participare deplină și egală la viața politică. Luând ca reper teoriile recente ale democrației și tranziției spre democrație, putem constata

următoarele : dacă facem un experiment mental, separând cetățenii unei țări în două corpuri distincte (cetățeni femei și cetățeni bărbați), vom ajunge la concluzia că din punctul de vedere al femeilor-cetățene, multe democrații contemporane sunt mai curând ***democrații electorale*** (care garantează dreptul formal de a alege, dar nimic mai mult în termeni de drepturi civile ; sunt democrații minimale), spre deosebire de corpul cetățenesc masculin pentru care respectivele aranjamente instituționale existente indică democrații liberale consolidate.

Pentru teoreticiene ca Iris Marion Young, Anne Phillips, Chantal Mouffe, democrația este definită ca democrație reprezentativă procedurală, cât și ca proces de egalizare a relațiilor sociale inegale. Esența obiecțiilor aduse de această nouă perspectivă este cel mai bine sintetizată de Zillah Eisenstein „Societățile democratice au nevoie de familii și economii democratice, și de relații sexuale și rasiale democratice".

Bibliografie

Colecția revistei „ANAlize" (editată de Societatea de Analize Feministe „AnA"), București 1999/2000.

Statistici ale Uniunii Interparliamentare (IPU).

Website IDEA (http : //www.idea.int).

Documente ale Comitetului pentru Drepturile Omului ale Parlamentului European

Raport al UNICEF „Women in Transition", București, Septembrie, 1999.

Address to the European Parliament's Committee on Women's Rights by the Employment and Social Affairs Commissioner, Pádraig Flynn (March, 1999)

Funk, Nanette, Mueller, Magda (eds.), 1993, *Gender Politics and Post--Communism*, New York, London : Routledge.

Grünberg, Laura, Miroiu, Mihaela (eds.), 1997, *Gen și societate*m, București : Ed. Alternative.

Jaquette, Jane S., Wolchik, Sharon L., 1998, *Women and Democracy*, Baltimore and London : The Johns Hopkins University Press.

Pateman, Carole, 1989, *The Disorder of Women*, Stanford, CA : California Stanford University Press.

Popescu, Liliana, *Gen și politică. Femeile din România în viața publică*, București :Editura Alternative, volum editat cu sprijinul UNDP, 1999.

Liliana Popescu

PĂCATUL ORIGINAR

Doctrina păcatului originar a fost dezvoltată pentru prima dată ca învățătură creștină de Augustin di Hippo, care a folosit povestea căderii în păcat din *Geneza* 2-3 și *Epistolele* Sf. Pavel, *Romanii* 5-7, concluzionând asemenea Sf. Pavel, că motivul pentru care oamenii

nu se înțeleg unii cu alții și nu se află în deplină armonie cu Dumnezeu, îl constituie faptul că suntem împărțiți între două tipuri opuse de existență : păcatul și moartea, derivate din căderea lui Adam, alături de bunătate și viață spirituală, venite de la Hristos.

Conform cu Augustin, Dumnezeu i-a creat pe Adam și Eva într-o stare inițială de echilibru cu propria natură, înclinați spre bine și înzestrați cu libertate de voință ; atâta vreme cât voința lor era în armonie cu cea a lui Dumnezeu, primul cuplu uman nu păcătuia și nu putea muri ; dar și-au pierdut capacitatea originară de a alege binele, voința liberă și existența nemuritoare atunci când au ales păcatul și voința proprie contrară voinței lui Dumnezeu, aducând păcatul asupra întregii omeniri. După căderea în păcat, toți oamenii au moștenit păcatul originar de la Adam și Eva, ceea ce însemna că actele lor erau compromise de voința proprie și nu exista nimic omenește de făptuit pentru a schimba aceasta. Dumnezeu, prin truda de mântuire a lui Iisus Hristos, a intervenit pentru a salva omenirea din această stare de alienare în raport cu Cel de Sus. Grația divină, prin Hristos, transformă voința omenească coruptă, dându-i forța de a făptui binele pe care nu-l poate face de unul singur.

Munca de salvare a lui Hristos a fost ritualizată în cadrul comunității creștine prin botez, când omul este scufundat în apă și apoi îmbrăcat în haine pure, albe ; astfel nu erau inițiați doar în misterele creștine, ci se realiza și o ștergere a păcatelor originare și personale, fiind transformați prin grația divină.

Teologia feministă a fost foarte critică în ceea ce privește modul în care poveștile inițiale despre căderea în păcat și păcatul originar au fost folosite împotriva femeilor. Noțiunea că femeile, aidoma bărbaților, sunt create în *imago Dei* nu a fost dintotdeauna prezentă în practicile teologiei creștine, Eva, femeia, fiind adesea reprezentată drept complice a șarpelui și condamnată pentru a-l fi ademenit pe Adam, bărbatul, ca și cum el nu ar fi fost în egală măsură responsabil pentru aceasta. S-a dezvoltat un fals dualism care le-a identificat pe toate femeile cu Eva, ca slabe, ușor de ademenit în păcat, deoarece trupurile lor periodic sângerânde sau producătoare de lactație, erau dominate de pasiuni carnale, și nu de raționalitate și putere sufletească. Similar, bărbații au fost identificați atât cu Adam ca păcătoși prin voință proprie și mândrie, dar și cu Hristos, salvatorul. Ei erau văzuți ca puternici, raționali și controlați în comparație cu femeile. Dominația bărbaților asupra femeilor a devenit legitimată prin această viziune dualistă a umanității, iar sistemul social și structurile patriarhale erau susținute tocmai de credința că femeile sunt mai puțin umane decât bărbații.

Întrebarea dacă natura femeilor este pe de-a întregul umană față de cea a bărbaților a picurat ca o otravă în tradiția creștină. Sexismul este exprimat de practicile prin care femeilor li s-a sugerat că ele nu-l pot reprezenta pe Iisus în comunitățile creștine, deoarece natura lor de gen este diferită de cea a lui Hristos (Johnson, 1993). Femeilor li s-a interzis ușurarea durerilor facerii chiar atunci când aceasta era posibilă, deoarece durerea era văzută ca o pedeapsă naturală a femeii. Femeile au fost sfătuite de servitorii Bisericii să îndure relațiile abuzive și violente, ca o contribuție la dorința lui Dumnezeu, în loc să fie susținute în pedepsirea și provocarea celor ce le abuzau. Aceste sfaturi ca femeile să îndure suferințe fără sens își au originea tocmai în interpretarea căderii în păcat, urmare căreia bărbații trebuiau să domine prin natura lor asupra femeilor.

Într-o interpretare feministă a păcatului originar se pot desprinde cel puțin două imperfecțiuni ale acestei teorii : întâi, evenimentul experimentării și al iluminării prin cunoaștere sunt interpretate ca acte de neascultare care necesită pedepsire, astfel încât primul act de nesupunere marchează o listă lungă de păcate omenești, ca mândria, lăcomia, minciuna, toate în contradicție cu oferta necondiționată de dragoste a lui Dumnezeu. Cea de-a doua se referă la faptul că iluminarea prin cunoaștere este văzută ca o distanțare între Dumnezeu și creație ; astfel un act de voință și gândire speculativă, cu care singur omul este înzestrat printre creaturile pământului, este denumit păcat, păcatul originar ; iar originatorul acestuia este femeia, Eva.

Feminista radicală Mary Daly sugerează că în cadrul „păcatului originar" al creștinismului, păcatul constă din simplul fapt de a te fi născut femeie. Misoginismul bisericii și societății, le încarcă pe femei cu o povară intolerabilă, având ca rezultat o tendință patologică spre autodenigrare și neîncredere în sine. Daly dezvoltă ideea „curajului de a păcătui", lăsând la o parte falsa vinovăție (Daly, 1984).

Un exemplu recent al misoginismului Bisericii îl constituie scrisoarea papală *Despre Demnitatea Femeilor*, din 1988, care afirmă rolul și locul egal al femeilor cu cel al bărbaților, doar că este unul „special". Rosemary Radford Ruether, analizând această construcție, subliniază ruptura pe care Biserica a operat-o chiar sub ochii noștri, prin acceptarea în învățăturile canonice moderne a faptului că femeile sunt „egale ca natură" dar sunt „inegale în grație", construcție menită să le îndepărteze definitiv pe femei de la hirotonisirea ca preoți.

➧ (vezi și *Daly*, *Mary*, *Eva*, *Teologie feministă*)

Bibliografie

Borrensen, K.E. (ed.), 1991, *Image of God and Gender Models*, Oslo : Solum Forlag.
Daly, Mary, 1984, *Pure Lust : Elemental Feminist Philosophy*, Boston : Beacon Press.
Johnson, E.A., 1993, *Women, Earth and Creator Spirit*, NY : Paulist Press.
Ruether, R.R., 1991, *Women's Difference and Equal Rights in the Church*, în *The Special nature of Women*, London : SCM Press.

Anca Jugaru

PATEMAN, CAROLE

Carole Pateman își leagă numele de teoria politică feministă și îndeosebi de dezbaterile referitoare la problema obligațiilor și consimțământului în teoria contractului social.

În lucrarea sa devenită carte de referință, *The Sexual Contract*, 1988, Carole Pateman dezvoltă o analiză a dinamicii puterii coercitive în contextul aparențelor existenței unui consimțământ (vezi și contract sexual). Contractul social fratern al modernității a consacrat doar puterea unor bărbați în contextul sferei publice, aservirea femeilor în sfera privată și excluderea lor din sfera publică. Încercând să reconstruiască metaforic originile societății politice, Pateman consideră că primul act politic a fost violul, el fiind contracarat de contractul de căsătorie heterosexuală și de către prostituție. Cele din urmă par să se bazeze pe consimțământ, deși exprimă dorințele bărbătești. Părțile contractante nu au fost egale, așa cum pretinde modelul clasic al contractualismului.

Dihotomiile de gen se manifestă, susține Pateman, atât în practica politică, cât și în teoria politică, lege, precum și în politicile actuale ale statului bunăstării generale. Chiar și atunci când nu sunt pur și simplu excluse din sfera publică, femeile sunt practic absente și marginalizate din cauza asocierii lor cu roluri reproductive. Prin urmare, corporalitatea femeiască trebuie să capete o altă semnificație politică, astfel încât să nu ducă nici la evitarea responsabilităților de naștere și creștere a copiilor, dar nici la ieșirea din statutul de subiect politic, dacă femeile îi dau curs.

➧ (vezi și *Contractul sexual*, *Contractul social*, *Dihotomii*, *Teorii politice feministe*)

Bibliografie

Pateman, Carole, 1985, *The Problem of Political Obligation : A Critique of Liberal Theory*, Berkeley : University of California Press.
Pateman, Carole, 1988, *The Sexual Contract*, Standford : Standford University Press.
Pateman, Carole, 1989, *The Disorder of Women : Democracy, Feminism and Political Theory*, Standford : Standford University Press.

Mihaela Miroiu

PATRIARHAT

Patriarhatul este o categorie-cheie a analizei sociale în teologia feministă, societăţile patriarhale sunt acelea în care regula tatălui este principiul de bază al organizării sociale în familie şi societate ca întreg. Sistemele sociale patriarhale par să fi apărut mai întâi în grupurile nomade de crescători de vite. Societăţile agricole au preluat ordinea patriarhală pe măsură ce au devenit mai stratificate social în cadrul aşezărilor urbane timpurii ; aceasta pare să se fi petrecut în Orientul Apropiat în jurul sec. V î.Hr.

Ca sistem social, economic şi legal dezvoltat, patriarhatul dă capului familiei, bărbatului, puteri suverane asupra celor dependenţi de el în gospodărirea casei, adică asupra nevestei sau nevestelor, copiilor şi sclavilor. Patriarhul este şi deţinătorul proprietăţii, transmisă prin moştenire pe linie paternă, adică a : clădirilor, animalelor şi pământului. Un exemplu al acestui sistem îl regăsim în legea romană, potrivit căreia aceste persoane şi lucruri sunt definite ca domeniul (*familia)* ale celui denumit *pater familias.*

În forma sa clasică, patriarhatul a fost asociat cu o economie domestică în care bunurile şi alimentele de bază consumate de societate erau produse în gospodăriile individuale. Femeile, sclavii şi copiii mai mari constituiau forţa de muncă pentru acest sistem de producţie.

În gospodăriile extinse, copiii de sex masculin nu erau angrenaţi în munca domestică, ci îşi urmau educaţia pentru viitoarea carieră ; fiicele rămâneau acasă pentru a toarce, a coase, iar nevasta funcţiona ca manager al gospodăriei ; cu toate că soţia dobândea un rol considerabil datorită acestui manageriat al gospodăriei, femeile aveau accesul restricţionat la educaţie, proprietate, rol politic şi statut legal.

Fiicele se măritau de tinere pentru a cimenta alianţe între familiile patriarhale. Educaţia femeilor se limita la un nivel elementar, rolul lor de bază fiind acela de a reproduce urmaşi pentru linia moştenitoare a bărbatului şi de a îngriji gospodăria. Legal, erau definite ca

lipsite de statut cetăţenesc, excluse din armată, adunări politice, fără dreptul la vot sau profesii publice ; femeile şi copiii, împreună cu sclavii, puteau face obiectul trocului sau vânzării dacă îl nemulţumeau pe patriarh (Brown & Bohn, 1989).

Contestarea la sfârşitul secolului al XIX-lea a acestei ordini patriarhale a condus la îmbunătăţirea statutului familiei, câştigarea de către femei la începutul secolului XX a dreptului la vot, dreptului de a participa la adunări politice, de a deţine proprietăţi, cât şi admiterea în cadrul sistemelor educaţionale şi profesionale.

Ele continuau să fie responsabile de munca domestică şi îngrijirea copiilor, fiind efectiv excluse din competiţia publică cu bărbaţii pe o bază egală. Cultura, mai ales prin intermediul religiei, continua să reproducă idealul soţiei dependente, a cărei principală muncă se derulează în gospodărie, aşa încât multe dintre tiparele patriarhatului se menţin şi în lumea modernă, deşi baza lor legală a fost parţial dizolvată.

Patriarhatul a modelat şi simbolismul cultural al societăţilor clasice laolaltă cu expresiile lor religioase ; aceasta înseamnă că în tradiţiile iudeo-creştine, Dumnezeu este văzut ca un patriarh atotstăpânitor care conduce peste gospodăria sa, pământul, şi *familia* sa, simbolizată prin fii şi servitori. Comunitatea sau Biserica sunt simbolizate colectiv ca soţie a lui Dumnezeu sau mireasă a lui Hristos. Realitatea este divizată între cer şi pământ, intelectul sau spiritul versus material sau trupesc, primul văzut ca bărbătesc, cel de-al doilea ca femeiesc (Lerner, 1986).

În acest fel relaţiile patriarhale au structurat atât sistemul social, cât şi simbolurile culturale despre realitatea naturală într-o ierarhie a dominaţiei bărbatului asupra femeii, tatălui asupra fiilor, stăpânului asupra sclavilor (servitorilor). Sarcina majoră a teologiei feministe este să identifice şi să critice aceste tipare simbolice patriarhale ale teologiei, iar apoi să le înlocuiască cu relaţii reciproc egalitare între femei şi bărbaţi.

Conceptul de patriarhat este central feminismului valului al II-lea. Sorgintea teoretizării sale feministe se află în orientarea radicală, după care a fost preluat şi dezvoltat şi în cadrul celorlalte orientări. Analiza patriarhatului pleacă de la constatarea unei evidenţe : femeile par să lipsească din istorie aproape în întregime, ca şi când singurul lor rol ar fi fost acela de a naşte, creşte şi îngriji pe cei care „fac istorie".

Femeile au făcut istoria alături de bărbaţi, dar o dată ce consemnarea istoriei se bazează pe documente scrise, iar la scris femeile nu au avut acces până în trecutul recent, contribuţia lor lipseşte, cu mici excepţii. Istoricii au fost bărbaţi, ei au consemnat ce li s-a părut lor

relevant ca experienţă a bărbaţilor, activitatea femeilor fiind mai degrabă ignorată sau neglijată. Femeile par astfel marginale în construirea civilizaţiei şi neesenţiale în ce priveşte faptele cu semnificaţie istorică. Istoria e povestită de jumătatea bărbătească a umanităţii şi din punctul ei de vedere. Din jumătatea aceasta lipsesc cei care nu au făcut parte din elita de rasă, clasă, etnie sau din acea parte a lumii care îşi poate institui propria istorie ca istorie „universală".

„Este adevărat că femeile şi bărbaţii au suferit excluderi şi discriminări din cauza clasei. Dar nici un bărbat nu a fost exclus de la dosarul istoriei din cauza sexului lui, în schimb, femeile da" (Lerner, 1986, p. 5).

Acest gen de excluderi se regăsesc şi în construcţia religiei, filosofiei, politicii.

Subordonarea femeilor este mai veche decât ceea ce numim „istoria civilizaţiei". Înţeleasă astfel, istoria începe o dată cu cea scrisă, deci în mileniul IV înainte de Hristos. Autoarele feministe consideră că patrirhatul este un fenomen istoric, prin urmare, aşa cum el are un început, poate avea şi un sfârşit.

G. Lerner configurează astfel apariţia patriarhatului :

a) Prima formă de proprietate privată a fost cea a bărbaţilor asupra capacităţii reproductive a femeilor. Această stăpânire începe înainte de apariţia proprietăţii şi claselor şi stă la baza proprietăţii private.
b) Statul arhaic a fost cel organizat patriarhal şi a avut mereu interes în menţinerea familiei patriarhale.
c) Prima formă de dominare a fost cea a bărbaţilor asupra femeilor şi ea a folosit drept model cadru pentru celelalte forme.
d) Primele coduri de legi au pus bazele instituţionale ale subordonării sexuale (cu acceptul şi sub oblăduirea statului). Femeile au cooperat cu acest sistem din diferite motive : frica, dependenţă economică de capul familiei, apartenenţa la clasă superioară, diviziunea între femei respectabile (conformiste) şi nerespectabile (non-conformiste).
e) Relaţia între bărbaţi şi mijloacele de producţie a fost directă, între femei şi mijloacele de producţie relaţia a fost mediată prin bărbaţi. Apartenenţa la un bărbat sau la nici unul a fost marcată prin văl sau alte forme de acoperire a capului.
f) Chiar şi subordonate sexual şi economic, femeile tot au continuat să joace rolul de mediatoare între oameni şi zei ca preotese, profetese. Puterea de a da viaţă a fost valorizată metafizic ca putere divină.
g) Detronarea zeiţelor şi înlocuirea lor cu zeul unic a început în Orientul apropiat, funcţia procreativă a fost luată simbolic de la

zeiţe, fertilitatea a fost preluată, Zeiţa mamă devenind consoarta marelui zeu.
h) Răspândirea monoteismului evreiesc a atacat cultul zeiţelor fertilităţii. Puterea sexuală a femeii folosită altfel decât în scopuri procretive a devenit un păcat şi un rău.
i) În comunitatea mănăstirească medievală femeile au fost excluse de la aspectele metafizice ale comuniunii cu Dumenzeu, singura lor comunitate sfântă cu Dumnezeu ne mai putând fi decât funcţia de mamă.
j) Devalorizarea simbolică a femeilor în relaţie cu divinitatea a devenit metaforă fondatoarea filosofiei şi civilizaţiei apusene. Subordonarea a devenit naturală şi divină (deci „invizibilă"). Astfel, patriarhatul s-a aşezat ferm ca fapt şi ca ideologie.
(Lerner, 1986, pp. 8-10)

„A ieşi din gândirea patriarhală, susţine Lerner, înseamnă :

Să fim sceptice faţă de orice sistem de gândire cunoscut... să ne încredem în experienţa femeiască... să scăpăm de marii bărbaţi pe care îi avem în minte şi să-i înlocuim cu noi înşine, cu surorile noastre, cu străbunicile anonime... să dezvoltăm curajul intelectual, curajul de a trăi prin propriile forţe... să riscăm eşecul... „Poate că cea mai mare provocare în gândirea femeiască este aceea de a trece de la dorinţa feminină de siguranţă şi aprobare la cea mai «nefeminină» dintre toate însuşirile : aceea a aroganţei intelectuale, supremul hybris de a-şi revendica pentru sine dreptul de a reordona lumea. Hybrisul creatorilor de zei, hybrisul bărbaţilor creatori de sisteme" (Lerner, G. 1986, p. 228). Înseamnă încurajarea autonomiei şi interdependenţei în locul dependenţei şi supunerii.

O perspectivă feministă face deopotrivă capabili femeile şi bărbaţii să îşi elibereze mintea de gândirea patriarhală, de instituţiile şi practicile ei, să poată configura o lume liberă de dominare de gen.

Istoria românească este şi ea marcată de un trecut patriarhal, manifestat însă în forme particulare faţă de cele analizate în teoriile occidentale. Până în perioada interbelică, modul de manifestare a patriarhatului a cuprins preponderent aspecte tradiţionale (religioase, culturale, politice). Tipul de economie bazat pe producţia agricolă familială, ca şi organizarea în obşte sătească, le-a făcut pe femei mult mai puţin dependente de bărbaţi ca venituri şi status. În lumea occidentală, patriarhatul modern (dependenţa economică şi de status a femeilor) s-a dezvoltat o dată cu procesul de industrializare, de separare între munca productivă şi cea reproductivă, dintre sfera publică şi cea privată. A apărut astfel vasta categorie a femeilor

casnice, acestea depinzând de bărbaţi în privinţa veniturilor, chiar dacă în timp au dobândit drepturi politice. În România, procesul de industrializare s-a extins pe scară largă în timpul comunismului, când femeile au avut, ca şi bărbaţii, obligaţia de a munci. Comunismul românesc, asemenea celorlalte societăţi comuniste, a fost o combinaţie între patriarhat tradiţional în familie şi viaţa privată, egalitarism în sfera muncii productive şi patriarhat de stat în sfera politică. Patriarhatul modern a început să capete teren în tranziţia postcomunistă, prin accesul mai scăzut al femeilor pe piaţa muncii, prin creşterea dependenţei lor de veniturile bărbaţilor, fenomen care tinde să se extindă mai ales la femeile tinere. Egalitarismul comunist s-a prăbuşit, ca şi formele de patriarhat de stat. În ciuda egalităţii formale, stipulate de legi, puterea politică, economică, autoritatea culturală şi mediatică sunt monopolizate în sens extins de către bărbaţi (vezi *Barometrul de Gen*, 2000).

◗ (vezi şi *Androcentrism*, *Feminismul valului II*, *Munca domestică*, *Publicprivat*)

Bibliografie

Barometrul de Gen, 2000, Fundaţia pentru o Societate Deschisă şi Gallup Organization, (coord.) Renate Weber, Mihaela Miroiu.

Brown J.C. şi C.R. Bohn, 1989, *Christianity, Patriarchy and Abuse : A Feminist Critique*, NY : Pilgrim Press.

Lerner, Gerda, 1986, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press.

Anca Jugaru, Mihaela Miroiu

PERSONALUL E INTERNAŢIONAL

Formula a fost adaptată pentru realitatea internaţională de Cynthia Enloe (Enloe, 1989, 1992, 2000) şi apoi promovată de majoritatea analiştilor feminişti ai teoriei relaţiilor internaţionale. „Personalul e politic" este un slogan important al teoriei şi politicilor feministe care susţin că ceea ce este personal şi experienţele intime nu sunt izolate, individuale sau nedeterminate, ci sunt mai degrabă sociale, politice şi sistemice. Nici o zonă a vieţii nu e prea trivială pentru analiza politică. Feminiştii subliniază că sintagma nu este o metaforă sau o analogie, ci înseamnă că experienţele distinctive ale femeilor ca femei se desfăşoară într-o sferă care a fost trăită social ca fiind personală,

privată, emoţională, interiorizată, particulară – deci ceea ce înseamnă să cunoşti o situaţie politică la care participă femeile înseamnă în mod direct cunoaşterea vieţilor femeilor. Enloe (1989) arată că toate relaţiile sociale sunt infuzate de putere, de obicei de putere inegal susţinută de autoritatea publică. Astfel, violul este mai degrabă despre putere decât este despre sex şi nu doar violatorul, ci şi statul este vinovat. Sintagma „personalul este internaţional" este una dintre acele fraze care pot fi citite de la început la sfârşit cât şi de la sfârşit la început. Citită ca „politicul este internaţional", sugerează că politica nu este modelată doar de ceea ce se întâmplă în dezbaterile legislative, în cabinele de vot sau în cabinetele de război. O dată ce bărbaţii care domină viaţa politică le-au spus femeilor să stea la bucătărie, ei şi-au folosit puterea publică pentru a construi relaţii private în moduri care le promovează şi pentru a întări controlul politic masculinizat. Fără aceste manevre, controlul şi deţinerea bărbaţilor asupra vieţii politice şi a controlului relaţiilor dintre state ar fi mult mai puţin sigure. Astfel, pentru a explica de ce o ţară are tipul de idei politice pe care le are trebuie să cunoaştem modul în care este construită viaţa publică din luptele de definire a feminităţii şi masculinităţii. Acceptarea că internaţionalul este personal îndrumă spre investigarea politicilor căsătoriei, a bolilor venerice şi homosexualităţii – nu ca probleme marginale, ci ca aspecte centrale statului. Realizarea acestui tip de cercetare devine la fel de serioasă ca studierea armamentului nuclear sau a politicii fiscale şi de taxe. Pentru a înţelege politica internaţională trebuie de asemenea să citim puterea înainte şi înapoi. Relaţiile de putere dintre ţări şi guvernele lor implică mai mult decât manevre ale crucişătoarelor sau telegrame diplomatice. Citită înainte „personalul este internaţional" atâta vreme cât semnificaţia a ceea ce înseamnă să fii o femeie „respectabilă" sau un bărbat „onorabil" a fost modelat de politicile colonizatoare, strategiile comerciale şi doctrinele militare. Deşi acceptăm că globalizarea duce la „micşorarea" lumii, la fluidizarea graniţelor naţionale, teoria tradiţională a relaţiilor internaţionale persistă în discutarea relaţiilor de putere personale ca şi cum ar fi monopolizate de statele suverane. Abordăm ideile despre violenţa împotriva femeilor fără să încercăm să realizăm cum operează traficul global cu filme video pornografice sau cum îşi realizează companiile afacerile peste graniţele naţionale prin excursii sexuale şi mirese prin ordin poştal. În mod similar, încercăm să explicăm cum femeile învaţă să fie „feminine" fără să descoperim moştenirea lăsată de oficialităţile coloniale care au folosit idealurile victoriene de domesticitate feminină pentru a-şi susţine imperiile sau trasăm ce modelează ideile copiilor noştri despre feminitate şi masculinitate fără să ne uităm la politicile de investiţii străine. Dacă devenim conştienţi că

relaţiile personale s-au internaţionalizat, poate de altfel să determine un sentiment de vinovăţie a cuiva pentru că nu a dat suficientă atenţie problemelor internaţionale. Deşi utilă, această atenţie internaţională nu este suficientă. Ea ne lasă neatinse presupoziţiile despre ceea ce sunt „de fapt" relaţiile internaţionale. Acceptarea că personalul este internaţional multiplică spectatorii şi, în primul rând, adaugă femeile la audienţă, dar eşuează în încercarea de a transforma ceea ce se întâmplă pe scenă.

Bibliografie

Cynthia Enloe (Enloe, 1989, 1992, 2000)

PERSPECTIVĂ DE GEN

Teoriile feministe pentru care genul este o categorie centrală de analiză pun accent major pe analiza dimensiunii de gen a realităţii sociale, deci pe perspectiva de gen a oricărui aspect al vieţii sociale studiat.

Din punct de vedere feminist, orice studiu, analiză teoretică, strategie, politică sectorială sau globală trebuie să acorde atenţie importanţei înţelesurilor şi consecinţelor a ceea ce se defineşte cultural ca fiind femeie şi bărbat, precum şi a modurilor femeieşti/feminine în comparaţie cu cele bărbăteşti/masculine de a gândi, cunoaşte, simţi, valoriza, acţiona.

Laura Grünberg

PLANIFICARE FAMILIALĂ

Numeşte ansamblul măsurilor care sunt luate pentru a reglementa numărul şi momentul de timp al naşterilor, în acord cu planurile de viaţă ale părinţilor. Prin apel la serviciile de planificare familială indivizii, cuplurile pot decide liber şi responsabil numărul copiilor şi intervalul dintre naşteri. Planificarea familială presupune difuzarea de informaţii privind controlul naşterilor, servicii de consiliere, metode contraceptive.

Ideea planificării familiale a cunoscut noi dimensiuni prin conştientizarea necesităţii stabilirii unui raport optim între nevoi şi resurse.

Consilierea ajută la realizarea unor alegeri informate asupra opţiunilor în domeniul reproducerii; sprijină alegerea unei metode contraceptive adecvate, oferă informaţiile necesare în utilizarea metodei preferate pentru ca aceasta să aibă efecte sigure şi eficiente.

În consiliere se disting trei faze: consilierea iniţială, la iniţierea demersului, când sunt descrise toate metodele contraceptive şi se evaluează care dintre acestea este mai adecvată persoanei în cauză; consilierea specifică metodei, în care se dau instrucţiuni despre modul în care trebuie să se folosească metoda şi se discută efectele secundare şi obişnuite; consilierea de urmărire, în care se analizează utilizarea metodei, satisfacţia sau problemele care au apărut.

Aplicarea unei metode contraceptive se face numai după ce sunt analizate aspectele care ţin de persoana în cauză: dacă este însărcinată, câte sarcini a avut în antecedent, dacă îşi doreşte copii în viitorul imediat sau îndepărtat, dacă există probleme de sănătate care fac necesare anumite precauţiuni privind o anume metodă (Blumenthal; McIntosh, 1996). Printre stările care necesită precauţiuni: suspectarea unei sarcini, sângerarea vaginală din cauză necunoscută, icterul, cardiopatia ischemică sau accidentele vasculare cerebrale, tulburări de coagulare, diabetul zaharat, hipertensiunea arterială, cancerul de sân, tumori hepatice, intervenţii chirurgicale majore. Alcoolismul, dependenţa de droguri, fumatul afectează aplicarea metodelor contraceptive. Un alt factor important este vârsta.

Metode contraceptive: planificarea familială naturală; coitul întrerupt, sterilizarea voluntară, contraceptive combinate (estero-progestative), contraceptive numai cu progesteron, bariere care nu necesită prescriere (prezervativ, spermicide în diverse forme: spumă, peliculă, ovule, tablete); bariere care necesită prescriere (diafragma cu spumă sau cremă spermicidă); metoda amenoreei la lactaţie (utilizează infertilitatea temporară apărută în timpul alăptatului prin care se inhibă ovulaţia).

Un tip aparte de contracepţie este cea de urgenţă, când contactul sexual are loc fără protecţie contraceptivă şi apare riscul unei sarcini neplanificate şi nedorite. Această metodă se aplică în primele 72 de ore de la producerea contactului sexual neprotejat folosind „pilula de a doua zi".

Sterilizarea voluntară este un tip de intervenţie chirurgicală radicală, voluntară, prin care se opreşte definitiv fertilitatea. Fiind o metodă ireversibilă, este necesar un consimţământ bine chibzuit. În acest sens, este important şi acordul partenerului din cuplu. Înaintea sterilizării se solicită acordarea consimţământului în scris, după o prealabilă averizare privind consecinţele presupuse de metodă.

Metodele contraceptive pot fi adoptate de femei şi de bărbaţi, în funcţie de particularităţile lor anatomo-fiziologice.

Toate metodele contraceptive au anumite efecte secundare (printre care hipertensiunea arterială, stări de greaţă, ameţeli, vărsături, sângerări etc.).

Când este selectată o metodă trebuie să fie cunoscute efectele așteptate și efectele secundare posibile. Persoana care folosește contracepția va evalua reacțiile propriului organism față de metoda aplicată, învățând din experiență și pentru a fi în măsură de a identifica posibilele disfuncționalități sau probleme de sănătate care pot apărea.

Femeile foarte tinere, adolescentele au nevoie de contracepție pentru ca o eventuală naștere nedorită să nu le afecteze negativ propria dezvoltare și integrare socio-profesională.

Femeile peste 35 de ani necesită o contracepție sigură și eficientă deoarece, dacă rămân însărcinate, prezintă un risc crescut pentru sănătate.

Grupurile țintă prioritare privind contracepția sunt : tinerii între 15 și 19 ani, care încep viața sexuală fără protecție adecvată împotriva HIV/ SIDA și a sarcinilor nedorite ; femeile între 20 și 25 de ani, căsătorite sau într-o relație stabilă nelegalizată, care încă aleg avortul, chiar dacă au cunoștințe privind anticoncepționalele ; analog femeile, care preferă mijloacele contraceptive tradiționale ; femeile între 20 și 25 de ani, la care o metodă contraceptivă a eșuat. (Programul Național de Planificare Familială din România, 1998, p. 53).

Tipuri aparte de contracepție sunt : contracepția după naștere și contracepția după avort.

◗ (vezi și *Drepturi reproductive*, *Drepturi sexuale*, *Sănătatea reproducerii*)

Bibliografie

Blumenthal, Paul, McIntosch Noel, 1996, *Ghid de buzunar pentru furnizorii de servicii De Planificare Familială*, Târgu-Mureș : Ed. Mihail Horga, Institutul Est-European de Sănătate a Reproducerii.

Manea, Livius, 1993, *Planificare familială*, în Zamfir Cătălin, Vlăsceanu Lazăr, *Dicționar de sociologie*, București : Ed. Babel.

Pletea, Dan (ed.), 1998, *The British Journal of Family Planning*, publicație produsă cu sprijinul Fondului Națiunilor Unite pentru Populație.

Cristina Ștefan

PORNOGRAFIA

Dominația sexuală masculină este reprezentată în feminismul radical (Andrea Dworkin, 1981) de colonizarea corpului feminin de către bărbați : bărbații controlează utilizarea sexuală și reproductivă a corpului femeii. Instituțiile care exercită acest control includ justiția, căsătoria, prostituția, pornografia, economia, religia și agresiunea fizică sistematică împotriva femeii (bătaia și violul).

„Dominarea masculină a corpului feminin este realitatea fundamentală a vieții femeii și întreaga bătălie pentru demnitate și autodeterminare își are rădăcina în lupta pentru controlul asupra propriului corp, în special controlul asupra accesului fizic la propriul corp" (A. Dworkin, 1995, p. 203). Fundamentarea metafizică a acestui control rezidă în asumpția primordială privind superioritatea bărbatului și inferioritatea femeii reduse la sex, mai exact la un obiect ce poate fi vândut, cumpărat, furat, respectiv : căsătorii aranjate, prostituție, viol. În cultura masculină a posesiei și cuceririi, corpul femeii este și el luat sau posedat (a se vedea frecvența violului etnic ca emblemă a umilirii, anihilării grupului etnic respectiv).

În sistemul puterii patriarhale, violul este actul sexual paradigmatic. Cuvântul „rape" în engleză vine din latinescul „rapere", care înseamnă „a fura" sau „a lua" ; de aceea o primă definiție a violului va fi „a lua cu forța". Majoritatea aranjamentelor sociale privind schimbul de femei operează prin intermediul raptului (violul) sau vânzării/ cumpărării (prostituția).

Într-o cultură a supremației masculine, violul și prostituția sistematic practicate și ideologic susținute generează pornografie, iar perpetuarea pornografiei depinde de continuarea practicilor de prostituție și viol (A. Dworkin, 1995, pp. 239-240). Definind pornografia ca extremă misoginie ținând de ideologia dominației masculine, reprezentată de dreptul natural al bărbaților de a utiliza corpul feminin în scop sexual și reproductiv, A. Dworkin în *Pornography : Men Possessing Women* (1981) și Catherine MacKinnon militează pentru abolirea pornografiei.

Cuvântul „pornografie" vine din greaca veche : „porne" și „grafos". „Porne" înseamnă „târfă", iar „grafos" înseamnă „scriere", „desen". „Porne" era sclava sexuală, gunoiul sexual al societății grecești, închisă în bordelul izolat de societatea „oamenilor liberi". De la începuturile sale, pornografia a justificat excluderea femeii, prezentând sexualitatea feminină ca sexualitate a târfei de bordel. „Bordelurile au fost lagăre de concentrare pentru femei. Femeile au fost închise în ele ca animalele în cuști pentru a face o muncă de sclav, o muncă potrivită cu natura, funcția și sexualitatea târfei. Răspândirea pornografiei care utilizează femei reale înseamnă răspândirea bordelului, a lagărului de concentrare pentru femei, a casei de sclavie sexuală" (A. Dworkin, 1995, p. 243)

Producția de materiale pornografice este explicată din perspectivă feministă și legislativă ca o violare a drepturilor civile. De altfel, majoritatea campaniilor antipornografie stabilesc o corelație între consumul de pornografie și abuzarea sexuală a femeii. Creșterea consumului de pornografie este justificată de apărătorii acestei industrii

prin prisma libertății de expresie și a dreptului consumatorului de a achiziționa sau nu acest gen de produse, care aduce anual profituri de miliarde de dolari, mult peste industria filmului și a muzicii comerciale.

Gloria Steinem a considerat cultura drept politică încununată de succes. În această perspectivă, „pornografia este triumful politic al violului și prostituției asupra oricărei forme de rezistență feminină" (A. Dworkin, 1995, p. 241).

Spre deosebire de pornografia grafosferei, reprezentată de desen și text (descriere eventual ficțională), pornografia videosferei – fotografii, filme, casete video implică faptul că femei reale sunt legate și atârnate, biciuite și tăiate pentru plăcerea și amuzamentul bărbaților.

În dezbateri recente, s-a încercat delimitarea între o sexualitate feminină non-violentă – erotica și sexualitatea „hard", intensă, perversă a pornografiei (Gloria Steinem, Ann Snitow *inter alia*); altfel spus, pornografia degradează femeile, transformându-le în obiecte manipulabile, iar erotica celebrează sexualitatea feminină, fiind considerată un indice al eliberării sexuale.

Principala premisă a pornografiei este faptul că femeile înseși doresc să fie agresate, „utilizate" „cu cruzime; forța acestei prejudecăți machiste este probată de absurda acuzație adusă chiar victimei violului sau incestului – *blame the victim* (culpabilizarea victimei – Ce căuta seara singură pe stradă? Cine a pus-o să poarte fustă scurtă?" etc.).

Toate discuțiile legate de pornografie sunt centrate pe bărbați și atitudinile lor sexuale față de femei. Or, efectul pornografiei asupra femeilor nu este mai puțin important. Dacă pornografia (chiar și cea non-violentă) desensibilizează psihic bărbații, banalizând violul și violența sau erotizându-le, este evident că mutații similare vor apărea și în imaginarul feminin: accentuarea rolului sadic interpretat de bărbat și a celui masochist interpretat de femei, fantasme ale violului (N. Wolf, 1997, pp. 140-141).

Obiectualizarea corpului feminin practicată de pornografie și publicitatea erotizantă definită și ca „soft porn" nu a fost interpretată doar ca efect economic al legii profitului; ea reprezintă în egală măsură tendința instituțiilor patriarhale de a contrabalansa asertivitatea feminină și noua putere a „clasei feminine", noile valori de convivialitate și colaborare. „Deși supraviețuirea planetei depinde de valorile femeilor susceptibile să le echilibreze pe cele ale bărbaților, cultura de consum depinde de menținerea unei linii de separare între sexe și de promovarea insecurității sexuale..., de bărbați care doresc obiecte și de femei care doresc să fie obiecte" (N. Wolf, 1997, p. 144).

◗ (vezi și *Feminismul radical*, *Corpul*, *Prostituție*, *Viol*)

Bibliografie

Snitow, Ann, 1995, „Mass Market Romance. Pornography for Women is Different", în Dines, Gail & Humez Jean (eds.), *Gender, Race and Class in Media*, Thousand Oaks London, New Delhi: Sage.

Dworkin, Andrea, 1981, *Pornography. Men Possessing Women*, London: The Women's Press.

Dworkin, Andrea, 1995, „Pornography and Male Supremacy", în Dines Gail & Humez Jean (eds.), *Gender, Race and Class in Media*, Thousand Oaks London New Delhi: Sage.

Wolf, Naomi, 1997, *The Beauty Myth*, Vintage Canada.

Daniela Rovența Frumușani

POVARA DUBLĂ A FEMEILOR – „DOUBLE BURDEN"

Termen utilizat pentru a semnala tensiunile între multiplele roluri sociale ale femeilor atunci când, în viața de zi cu zi, ele trebuie să împace munca în gospodăria proprie, grija față de familie și munca pentru un salariu. Punctul de plecare îl constituie „dilema feminină" între planul personal și nivelul relaționării cu un „Altul semnificativ" – care ia forma tensiunilor dintre satisfacerea nevoilor și dorințelor personale și satisfacerea trebuințelor și dorințelor celor de care femeile au „grijă" în mod natural (soț, copii, rude mai în vârstă).

Aria de cuprindere a termenului include femeia în dublă ipostază:

1. Femeia în calitate de producător și reproducător – femeia ca muncitor și ca mamă.
2. Femeia în rol de „cel care ia decizia" – problema participării și reprezentării din perspectivă de gen.

Din punct de vedere istoric, femeile au avut dintotdeauna de purtat o „dublă povară" – sub forma tensiunilor dintre munca reproductivă (nașterea și îngrijirea copiilor) și munca emoțională (asigurarea unui climat pozitiv între membrii familiei). Vizibilizarea subiectului a fost însă posibilă numai o dată cu începutul industrializării și intrarea femeilor în forța de muncă plătită, moment în care s-a pus problema emancipării femeii în dublu plan: 1. Prin participarea la forța de muncă plătită; 2. Re-socializarea muncilor domestice.

Perspectivele teoretice folosite pentru a explica dezavantajele femeilor pe piața forței de muncă produse prin existența dublei/triplei poveri sunt: 1. Teoriile capitalului uman (rezultate din economia politică tradițională); 2. Explicațiile de tip structural (derivate din

teoriile „pieței de muncă segmentate"); 3. Explicațiile psihologice referitoare la diferențele tehnice dintre calificările și abilitățile de muncă ale femeilor și bărbaților; 4. Explicațiile de tip socio-cultural care implică utilizarea noțiunii de „patriarhat" și a teoriei „rolurilor duale".

Explicațiile persistenței unor „diferențe de gen pe piața muncii" prin utilizarea argumentului „dublei poveri" demonstrează că responsabilitățile pe care o femeie le are în casă sunt cele care determină în principal salarizarea mai redusă a femeilor. Responsabilitățile femeilor care au o familie contribuie la reducerea în termeni reali a salariilor lor pentru că plasează o serie de constrângeri asupra accesului acestor femei la salarii și la șansele de a avansa în carieră. Pentru că deplasarea femeilor spre sectorul muncii plătite nu a dus la reorganizarea responsabilităților domestice majoritatea femeilor care optează pentru un loc de muncă plătit sunt obligate astfel să lucreze o „zi dublă" („double day"). Femeile care realizează simultan munca plătită și cea domestică (invizibilă) nu mai au astfel la dispoziție două resurse importante în ascensiunea pe piața forței de muncă salarizate : timpul și mobilitatea spațială. Apare astfel o „discriminare statistică" a femeilor care au și responsabilități familiale : În cadrul organizațiilor, femeile de acest tip sunt percepute ca fiind mai puțin „dedicate" muncii, pentru că în mod natural responsabilitățile lor față de familie vor prevala în raport cu cele de la locul de muncă plătit.

Politicile sociale centrate pe reducerea „dublei poveri" a femeilor au în vedere echilibrarea raportului dintre munca salariată și cea din familie : 1. Oferirea de avantaje sociale (grădinițe și creșe pentru copii ; concedii și suplimente pentru naștere) ; 2. Alegerea timpului de lucru (orar variabil, lucru în program parțial) ; Munca alternativă (lucru la domiciliu). Totuși, se recunoaște reușita extrem de redusă a acestui tip de măsuri concrete, fiind dată persistența „diviziunii tradiționale a muncii" în familie – manifestă sub forma inexistenței unei angajări semnificative a bărbaților în activitățile din sfera privată.

Tensiunile dintre munca plătită și munca neplătită, munca valorizată social *vs* cea lipsită de acest atribut, existența unui tip specific de muncă la femei („munca din dragoste") au condus la apariția unui nou tip social feminin contemporan : „Super-femeia" („Superwomen"). În sine, termenul desemnează poziția femeii de cap al familiei în calitatea de principal „furnizor" material al membrilor acesteia și principal muncitor plus îngrijitor casnic și a fost cel mai clar produs al „socialismului real" din ultimii cincizeci de ani în statele din estul Europei. Elementul distinctiv al „poverilor" asociate femeilor din statele foste socialiste a fost apariția unei „a treia poveri" : Maternitatea, politicile pro-nataliste ale acestor state interzicând avortul și impunând

un număr fix de copii pentru fiecare cuplu. De aici, teoreticienele feministe vorbesc în cazul estului Europei de „tripla povară a femeilor" :

1. Producător și reproducător în gospodărie ;
2. Cap al familiei ;
3. Non-persoană/individ lipsit de autonomie personală.

◗ (vezi și *Favorizarea structurală a bărbaților în economie*, *Gospodăria*, *Munca domestică*)

Bibliografie

Barber, K.M., Allen, K.R., 1992, *Women and Families – Feminist Reconstructions*, London : The Guilford Press.
Corrin, Ch. (ed.), 1992, *Superwomen and the Double Burden*, London : Scarlett Press.
Jacobsen P. Joyce, 1998, *The Economics of Gender*, Oxford : Blackwell.
Kemp, A. Abel, 1994, *Women's Work – Degraded and Devaluated*, London and New York : Prentice Hall.
Morris, L., 1995, *Social Divisions : Economic Decline and Social Structural Changes*, London : UCL Press.

Valentina Marinescu

POVESTIREA VIEȚII

Povestirea vieții este o proiecție și o reflecție mai mult sau mai puțin elaborată asupra propriei existențe. Ea poate fi considerată un mediator între parcursul autobiografic și un anume orizont ideologic, socio-cultural al celui care se povestește.

Povestirea vieții ca „totalizare subiectivă" implică un excurs în memoria individului corelată celei a comunității, excurs modulat *de evaluări retrospective*, *inserții morale*, *perspective lămuritoare.*

Interviul autobiografic vizează mai puțin personalitatea psihologică (în sensul de personalitate de bază) a subiecților, cât forma simbolică, înainte de toate de limbaj, în care ei (se) povestesc (*cf.* și S. Vultur, 2000, p. 335).

Povestirea vieții dezvăluie un întreg univers de cunoștințe și credințe, de imagini prin care cursul de evenimente (al propriei existențe în primul rând) poate fi citit și semantizat.

Ca orice povestire, și povestirea vieții este o lectură noninocentă (*cf.* și P. Ricoeur), care propune un sens al relației cu trecutul și reconstrucției memorialistice.

„Interesând o istorie a mentalităţilor, ca şi una a cotidianului, povestirile vieţii sunt prin excelenţă un domeniu de studiu interdisciplinar. Cercetătorul nu poate ignora dimensiunea lor istorică, dar nici pe cea sociologică, psihologică, etnologică sau antropologică, după cum i se cere o minimă iniţiere în analiza discursurilor şi în cea naratologică" (S. Vultur, 2000, p. 337).

Povestirea vieţii oferă noi modalităţi de recuperare a dimensiunii temporale (în perspectiva schimbărilor sociale), precum şi a multiplelor faţete ale identităţii individuale.

Temporalitatea asumată în aceste povestiri nu este nicidecum timpul obiectiv („le temps des horloges"), dar nici ritmul unic al trăirii singulare. „Este raportul reflexiv cu lumea şi celălalt (...) în memoria vie a subiectului social" (J. Rhéaume, 2000, p. 110).

În această perspectivă, povestirea vieţii devine viaţă care se conştientizează pe sine în succesiunea momentelor sale de libertate. Istoricitatea sa este a timpului viu, depănat de actorul care îşi pune aceeaşi întrebare privind sinele şi lumea : „Ce este de făcut ?", „Ce putem şi ce trebuie să facem ?".

Povestirea vieţii (individuală sau în grup, aceasta din urmă în formula „roman social şi traiectorii sociale") reia şi îmbogăţeşte marile teme transversale ale raportului subiectului cu lumea : căsătoria, dragostea, habitatul, banii, într-o perspectivă multireferenţială privind identitatea personală şi socială, dominarea, puterea, statutul, stima de sine, raporturile intergeneraţionale.

Unei istorii „văzute de sus" (a cauzalităţilor, statisticilor, personalităţilor, evident în majoritate zdrobitoare masculine) i se asociază o istorie trăită de martori anonimi (inclusiv „jumătatea anonimă"), istorie concretă, pasionată, plurală. În această istorie a oamenilor obişnuiţi („cărora nu li s-a cerut niciodată să-şi povestească viaţa"), s-au făcut auzite voci şi discursuri feminine, esenţiale pentru domenii ignorate de „marea istorie" : viaţa cotidiană, moravurile, mentalităţile, viaţa comunitară, importante şi pentru tipul de discurs : particularizant şi concret, anecdotic şi ataşant. „Mărturiile lor (femeilor) adoptă o perspectivă cvasi-etnografică ; cum se locuia, cum se circula cu tramvaiul, în ce consta munca fiecăruia, dar şi cum se desfăşurau întâlnirile şi cererile în căsătorie, cum îţi „alegeai" meseria, de ce şi cum erai pacifist sau sindicalist, antisemit sau menbru al rezistenţei" (A. Roche & M.C. Taranger, 1995, p. 180).

Perspectivismul, memoria concretă, concreteţea, specificitatea par să domine povestirile de viaţă feminine, prelungind clivajul lui Carol Gilligan, etica masculină a judecăţii abstracte /*vs*/ etica feminină a grijii şi la nivelul narativităţii. Totuşi, această chestiune e departe de

a fi tranşată, iar specificitatea istoriei orale a femeilor este în acelaşi timp complexă şi relativă.

◗ (vezi şi *Biografia interpretativă*, *Interviul activ*, *Metodologii feministe*)

Rhéaume, Jacques, 2000, „Le récit de vie en groupe : réflexions épistémologiques et méthodologiques", în *Revue Internationale de Psychosociologie*, vol. VI.
Ricoeur, Paul, 1990, „*Soi-même comme un autre*", Paris : Edition Du Seuil.
Roche, Anne & Taranger, Marie-Claude, 1995, „*Celles qui n'ont pas écrit – Récits de femmes dans la région marseillaise*", Edisud.
Vultur, Smaranda, 2000, „Memorie şi identitate" în *Lumi în destine*, Bucureşti : Nemira.

Daniela Rovenţa Frumuşani

PREJUDECĂŢI DESPRE FEMINISM

Iată câteva dintre cele mai populare prejudecăţi despre feminism :

- „Feminismul descrie femeile ca victime iar bărbaţii sunt vinovaţi".
- „Feminismul este promovat de femei urâte, bătrâne, divorţate sau nedorite de bărbaţi".
- „Feminismul este o ideologie în exclusivitate a lesbienelor".
- „Feminismul este esenţialmente o mişcare anti-bărbaţi".
- „Feminismul este o ideologie care disprețuieşte munca domestică".
- „Feminismul este o ideologie occidentală care nu este adecvată realităţilor româneşti".

Vom discuta pe rând, în continuare, aceste prejudecăţi.

„Feminismul este victimist, descrie femeile ca victime, iar vinovaţii sunt bărbaţii". Este ignorată aici realitatea feminismului, ca fenomen doctrinar. Există în lume o mare varietate de curente feministe – liberal, socialist, marxist, psihanalitic, postmodern, radical, ecofeminism etc. Doar în cadrul unora dintre concepţiile feministe femeile sunt într-o anumită măsură portretizate ca victime. Cel mai bun contraexemplu îl reprezintă curentul relativ recent afirmat în Statele Unite, care poartă numele de „*power feminism*". Acest feminism evidenţiază schimbările în raporturile de putere dintre bărbaţi şi femei în societate din ultimele decenii – schimbări favorabile părţii feminine. *Power-feminism* este un feminism anti-victimizator, optimist, neresentimentar, care este preocupat de parteneriatul dintre femei şi bărbaţi, care valorizează preocupările şi realizările femeilor mai presus de orice. Este o expunere raţională şi lucidă a stadiului în care femeile se găsesc pe piaţa muncii, în relaţiile economice, politice, interumane etc.

„Feminismul este promovat de femei urâte, bătrâne, divorțate și nedorite de bărbați". Reprezentanta cea mai ferventă a *„power-feminismului"*, despre care vorbeam mai sus, Naomi Wolf, este o femeie tânără, frumoasă, heterosexuală, căsătorită, are doi copii și se declară a fi fericită. Și sunt multe femei feministe asemenea ei. Pe de altă parte, din ce în ce mai mulți bărbați se declară feminiști. Alții sunt feminiști fără să se declare ca atare. Prejudecata în sine maschează o atitudine misogină și trimite la anumite standarde acreditate în mod violent sexist. Potrivit unui asemenea standard, femeia trebuie să fie perpetuu tânără, frumoasă, supusă, îndatoritoare, dependentă, disponibilă oricând și dornică de a depinde și a se supune unui bărbat. Femeile pot deveni feministe ca urmare a unor nemulțumiri profunde privind modul în care sunt privite și tratate în societate.

„Feminismul este o ideologie a lesbienelor, a unor femei anormale, condamnabile". Cu alte cuvinte, este o ideologie susținută de femei care nu sunt „la locul lor". De aici rezultă și atitudinea multor femei care afirmă despre ele înseși că nu sunt feministe. Nu se vorbește niciodată de „bărbat la locul lui". În societatea românească există o teamă de a fi socotită „anormală", de a te depărta de la norma „femeii la locul ei" – și aceasta este cu atât mai valabil pentru generațiile mai vârstnice. Această atitudine este, de altfel, contrară idealului adoptat în România postrevoluționară : de a ne îndepărta de uniformizarea forțată impusă nouă de regimul totalitar. Prejudecata relevă și o atitudine homofobă, resentimentară față de minoritatea sexuală a lesbienelor. În mod ascuns însă, ea condamnă relațiile de apropiere afectivă, emoțională, și chiar de solidaritate feminină – toate elemente fundamentale ale unei atitudini feministe.

„Feminismul este esențialmente o mișcare anti-bărbați". Această prejudecată indică mai curând o atitudine defensivă. Este într-o anumită măsură înrădăcinată în atitudini extreme ale unor grupuri feministe (unele radicale, de pildă, care promovau ideea abținerii de la contacte heterosexuale de penetrare), dar nu descrie nici pe departe esența mișcării feministe. Pe de altă parte, majoritatea feministelor sunt femei heterosexuale cu un considerabil potențial de relaționare intimă. Feminismele sunt mișcări anti-inerțiale – îndreptate împotriva inerției relațiilor dezechilibrate, bazate pe asimetrie în relațiile de putere dintre cele două genuri și împotriva imobilismului acestei asimetrii. Recent, unele scrieri feministe pun accent pe asumarea responsabilității de către femei în contexul schimbărilor de relațiilor de gen, spre deosebire pe scrieri mai timpurii axate pe înlăturarea subordonării față de bărbați. Feminismele sunt prevalent ideologii constructive, nu destructive. Și în nici un caz homofobe.

„Feminismul este o ideologie care disprețuiește munca domestică". Deși a existat tendința de răsculare împotriva muncii casnice în mișcarea feministă la sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70 (precum cea a muncitorilor din secolul al XIX-lea împotriva mașinilor), o serie de curente feministe sunt intens preocupate de valorizarea și recunoașterea socială a muncii domestice a femeilor. Mai mult, ele au preocuparea practică de a măsura valoarea acestei munci și a găsi soluții pentru a o remunera. În România, 29% din femeile ocupate în economie sunt „lucrători familiali neremunerați", iar contribuția lor la realizarea produsului intern brut nu este recunoscută. Atitudinea, încă preponderentă, potrivit căreia este treaba femeii să gătească, spele, facă curat, îngrijească copiii etc. este revolută în lumea civilizată. Forme combinate de distribuție echilibrată a muncii domestice și de facilități în achiziționarea și folosirea aparatajului de uz casnic au luat locul supraîncărcării femeilor cu dubla zi de muncă.

„Feminismul este o ideologie occidentală care nu este adecvată realităților românești". Prejudecata ascunde o mare ipocrizie în care ne complacem mulți români, construită pe fondul următoarelor autopercepții : noi suntem credincioși ; noi respectăm femeile ca femei ; căminele noastre sunt armonioase ; la noi există înțelegere între soți ; în România există egalitate între femei și bărbați, și aceasta e consființită prin Constituție și alte legi (enumerarea nu este nici pe departe completă). Contrar acestor percepții, în mare parte fanteziste, realitatea românească arată altfel : violență intrafamilială preponderent îndreptată împotriva femeilor și copiilor de proporții (atestată statistic) ; cruzimea cu care sunt arătate în mijloacele de comunicare în masă victimele violului și prostituatele, fără să-i arate pe violatori și pe consumatorii de prostituție ; rata șomajului femeilor sub 29 de ani și a celor de peste 55 care întrece considerabil media pe economie ; angajarea la negru cu preponderență a femeilor în sectorul privat – ceea ce le lipsește de eventuale ajutoare de șomaj, asistență medicală, concedii de maternitate plătite și pensii ; absența normelor legislative și a mecanismelor de implementare adecvate care să protejeze în special femeile tinere vulnerabile la hărțuire sexuală la locul de muncă și așa mai departe. Toate aceste fenomene indică existența unui temei solid pentru coagularea de atitudini și acțiuni de factură feministă în România, chiar dacă aceste se manifestă specific și diferit față ceea ce se întâmplă (și s-a întâmplat) în țări occidentale.

Bibliografie

Dworkin, Andrea, 2001, *Războiul împotriva tăcerii*, Iași : Ed. Polirom.
Elshtain, Jean Bethke, 1993, *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*. ş2nd edţ, Princeton : Princeton University Press, 1993.
Fausto-Sterling, Anne, 1992, *Myths of Gender*, New York, Basic Books.
Githens, Marianne ; Norris, Pippa ; Lovenduski, Joni, 1994, *Different Roles, Different Voices*, Harper Collins College Publishers.
Mihăilescu, Ștefania, 2001, *Emanciparea Femeii Române. Antologie de texte. Vol. I, 1815-1918*, București : Ed. Ecumenica.
Tong, Rosemary, 1993, *Feminist Thought. A Comprehensive Introduction*, Routledge : London : Routledge

Liliana Popescu

PRIVIREA

Un concept de sorginte psihanalitică ce a fost inițial elaborat în critica feministă americană de film, „privirea" (*the gaze)* a fost ulterior larg utilizat în cercetătile de studii culturale în domenii variate pornind de la film și televiziune, continuând cu reclame și pornografie. Marea rezonanță pe care conceptul de *privire* l-a găsit se datorează faptului că a reușit să surprindă un mecanism central în constituirea identității de gen.

Conceptul a fost lansat în 1975 de către Laura Mulvey în articolul de maxim succes – *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. Mulvey a constatat că plăcerea de a privi a spectatorului din sala de cinema este în același timp una erotică, determinată de identitatea sa de gen. Mulvey s-a folosit de analiza realizată de Freud scopofiliei – plăcerea erotică pe care o persoană o poate obține nu prin stimularea zonelor erotogene, ci prin actul de a privi – și a investigat modul în care această plăcere este furnizată în filmele clasice ale Hollywood-ului.

Plăcerea „scopofilică" este, după Mulvey, în primul rând una masculină – a eroului principal, plasat în poziție de subiect activ și deținător al privirii și în al doilea rând a spectatorilor care se identifică cu eroul. Personajului feminin îi revine poziția de obiect al privirii erotizate. Plăcerea derivată din actul de a privi poate fi și este adesea asociată cu o tendință sadică de a pedepsi, astfel încât privitorul (eroul si spectatorul) devine un *voyeur*. Personajul feminin care furnizează plăcerea este adesea prezentat ca un produs perfect, a cărei lipsă fundamentală (aceea de a fi femeie și nu bărbat, deci de a nu avea phallusul) este compensată prin stilizare și finisare maximală a trupului său. Ea este transformată în ceea ce tot Freud numește un *fetiș*.

Pornind de la aceste constatări și aplicând o lectură psihanalistă de tip lacanian, Mulvey a detectat o structură dihotomică în inconștientul patriarhal ce se stabilește între cel ce privește și cel ce este privit. Primul – de sex masculin – este activ și dominant, controlează obiectul privirii sale și se află pe poziție de subiect. Cel de al doilea – de sex feminin – se definește ca obiect, și nu ca subiect, este pasiv, nu exercită control asupra evenimentelor sau asupra altor personaje, trăsătura sa fundamentală constând în a fi privit (*to-be-looked-at-ness)*.

Mulvey consideră această opoziție în care privirea joacă rolul-cheie drept unul dintre factorii determinanți în procesul de constituire a identității de gen în toate zonele practicii sociale. Femeile sunt tratate drept obiecte pasive, sunt reduse la tăcerea imaginii, devin captive reprezentării. Fiind doar obiecte ale privirii, ele nu pot iniția acțiuni semnificative, nu pot genera semnificații culturale, nu-și pot defini și revendica propriile interese, dorințe și plăceri.

Limitele abordării lui Mulvey sunt inerente oricărei abordări exclusiv psihanalitice. Ele tind să esențializeze identitatea de gen care se confundă cu identitatea sexuală biologică, ignorând dinamica, precum și caracterul contradictoriu atât al identităților cât și al plăcerii analizate. Considerentele de tip social și cultural cu variațiile și transformările pe care le impun construcției identitare sunt de asemenea absente. Din punctul de vedere al emancipării femeilor, analiza lui Mulvey este o armă redutabilă împotriva unei culturi opresive pentru femei, obiectualizarea femelior în imagine, în spectacol fiind o trăsătură de bază a reprezentărilor difuzate prin mass-media. În același timp însă, acest tip de analiză nu duce în ultimă instanță decât la întărirea dihotomiei tradiționale în reprezentarea identităților de gen.

Comentariile pe care Mulvey le-a făcut ulterior au nuanțat poziția sa inițială în sensul fluidificării dihotomiei poziției pe care o adoptă spectatorii și spectatoarele. Rămâne o întrebare importantă la care demersul lui Mulvey nu oferă răspuns : cum teoretizăm posibilitatea ca femeile să fie și ele deținătoare active ale privirii ? Într-o astfel de economie scopică pot figura ca obiecte ale privirii atât bărbații, cât și femeile ?

Răspunsuri la această întrebare au fost oferite în cadrul cercetării într-un nou domeniu al criticii de film, dezvoltate în cadrul studiilor culturale, și anume analiza receptării. Conceptul de spectatoare a fost dezvoltat la intersecția dintre studii etnografice vizând grupuri sociale, bine delimitate și analizate în detaliu cu ajutorul metodelor sociologice și a analizelor de text, ce urmăresc o contextualizare a categoriilor și definițiilor de sorginte psihanalitică (Morley, 1986).

Astfel, Jackie Stacey, explorând publicul britanic a filmelor analizate de Mulvey, a constatat că de fapt spectatoarele se identificau în mod pozitiv nu atât cu eroinele, cât cu vedetele care jucau aceste roluri (Stacey, 1995). Identificarea pe linie feminină nu este defavorizantă, ci dimpotrivă. Ien Ang revalorizează rolul fantasmelor, semnalând flexibilitatea pe care spectatorul-spectatoarea o dovedește în procesul vizionării, mutându-se cu ușurință când pe o poziție masculină, când pe una feminină și identificându-se cu diferiți eroi (Ang, 1985). Revalorizarea rolului fantasmelor a permis o analiză mult mai nuanțată a identității de gen, care oscilează între diferite poziții, refuzând categorizările esențializante precum și binaritatea masculin-feminin ce derivă din aceste categorizări.

➧ (vezi și *Identitate de gen*, *Soap opera – telenovela*, *Spectatoarea*, *Stereotipuri de gen*)

Bibliografie

Ang, Ien, 1985, *Watching Dallas : Soap Opera and the Melodramatic Imagination*, London : Methuen.
Morley, David, 1986, *Family Television : Cultural Power and Domestic Leisure.* London : Comedia.
Mulvey, Laura, 1977, 1990, „Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Issues in Feminist Film Criticism*, Bloomington : Indiana University Press.
Stacey, Jackie, 1995, *Star Gazing. Hollywood Cinema and Female Spectatorship.* London : Routledge.
Zoonen, van Lisbet, 1996, *Feminist Media Studies*, London : Sage.

Mădălina Nicolaescu

PROSTITUȚIA

Oferirea unor plăceri sexuale în schimbul unor avantaje materiale este înțelesul cel mai comun pe care îl dăm prostituției. În funcție de faptul că angajarea poate fi consimțită sau nu, prostituția se distinge în două categorii : prostituție benevolă și prostituție forțată. Diferențierea celor două categorii este discutabilă prin faptul că și în prostituția benevolă se poate vorbi despre o constrângere (economică, socială, culturală), la fel cum și în prostituția forțată este detectabil, uneori, un element de „aventură asumată" într-o lume cu foarte multe necunoscute. Dacă prostituția, în general, este asemuită unei relații contractuale (C. Pateman, 1988), cele două tipuri de prostituție diferă esențial prin faptul că, în prostituția benevolă, persoana care se prostituează

poate să se pronunțe asupra „clauzelor contractuale" (poate negocia relația între servicii și plată), pe când în prostituția forțată persoana care se prostituează este obiectul unui contract între alte părți.

O situație intermediară între cele două este cea în care interesele persoanei care se prostituează sunt „reprezentate" de către un intermediar, un proxenet.

Dacă exersarea „meseriei" de prostituat este accesibilă și bărbaților, statisticile arată că într-o proporție de 95% prostituția benevolă este practicată de femei, iar cazuri de prostituție forțată a bărbaților nu se cunosc. Această realitate este considerată „produsul unei societăți patriarhale" în care prostituția nu este altceva decât reflexul dominației masculine „*prostituatele sunt aservite unor clienți, tot așa cum nevestele sunt aservite soților*", Pateman C., 1988, p. 194).

➧ (vezi și *Contractul sexual*, *Prostituția benevolă*, *Prostituția forțată*, *Traficul de femei*)

Bibliografie

Pateman, Carole, 1988, *The Sexual Contract*, Polity Press.

Gabriela Blebea Nicolae

PROSTITUȚIA BENEVOLĂ

Deși pare a se reduce la un schimb între prestarea unui serviciu sexual și o plată corespunzătoare, prostituția este astăzi condamnată din mai multe perspective. Ea este considerată un rău, pentru că :

a) Reflectă relațiile paternaliste dintr-o societate în care rolul femeii rămâne unul legat de satisfacerea „nevoilor" masculine.
b) Apare ca posibilitate a unor câștiguri într-un mediu în care supraviețuirea economică este dramatică cu precădere pentru femei (rata de sărăcie printre femei este considerabil mai mare decât printre bărbați).
c) Continuă și întărește aservirea și degradarea femeilor.

Primele două argumente pun în evidență faptul că prostituția este *o consecință a unor valori care fundamentează viața socială în forma în care ea funcționează astăzi : în familie, în munca din afara casei sau în instituțiile politice* (Shrage L., 1997, p. 335). Eliminarea discriminării femeii ar fi pasul hotărâtor în asanarea acestei realități considerate ca o *aberație socială* (*ibidem*).

Alți autori (de exemplu, Primoratz Igor, 1997, pp. 339-358) văd în prostituție o expresie a libertății persoanei de a-și hotărî singură felul în care își trăiește viața. Atâta vreme cât un stil de viață nu produce un rău social, el nici nu ar trebui sancționat.

Legislațiile care condamnă prostituția nu certifică nici una dintre aceste poziții, nici nu recunosc că prostituția este o consecință a unui rău social mai profund, nici nu văd în această formă de a câștiga bani o „meserie" acceptabilă social. Legislația României este un asemenea caz. Prin articolul 328 din Codul Penal, prostituția este pedepsită cu închisoare de la trei luni la trei ani.

◗ (vezi și *Prostituția forțată*, *Traficul de femei*)

Bibliografie

Ericsson, Lars, 1980, „Charges Against Prostitution : An Attempt at a Philosophical Assesment", *Ethics* 90 : 3.
Green, Karen, 1989, „Prostitution, Exploitation and Taboo", *Philosophy* 64.
Primoratz, Igor, 1997, „What's Wrong with Prostitution ?", în Alan Soble (ed.), *The Philosophy of Sex*, Rowman & Littlefield Publishers.
Shrage, Laurie, 1997, „Should Feminists Oppose Prostitution ?", Alan Soble (ed.), *The Philosophy of Sex*, Rowman & Littlefield Publishers.

Gabriela Blebea Nicolae

PROSTITUȚIA FORȚATĂ

Prostituția forțată este cunoscută și sub denumirea de trafic de femei, comerț cu sex, trafic de carne vie, proxenetism. Termenii care denumesc această realitate dau seamă nu numai de felul în care ea se desfășoară, dar și de felul în care ea se încadrează juridic.

Este numită *prostituție* pentru că din exercițiul actului sexual se câștigă bani, este o prostituție *forțată* pentru că persoanele, de obicei de sex femeiesc, care se prostituează sunt sechestrate și obligate prin acte de violență să întrețină raporturi sexuale. Noțiunea de *trafic* indică faptul că, în majoritatea cazurilor, persoanele de sex femeiesc părăsesc țara de origine și sunt obligate să se prostitueze într-o altă țară. Este un *comerț* cu sex pentru că femeile sunt tratate ca o *marfă* de care beneficiază traficanții. Traficul cu femei destinate să se prostitueze forțat intră în categoria mai largă a *traficului cu carne vie* în care anumite persoane sunt silite să presteze munci în beneficiul unor „cumpărători". Este vorba de o sclavie „modernă" din care face parte și *sclavia sexuală* (Bindman J., 1998, p. 66).

Sclavia sexuală este un fenomen răspândit în întreaga lume. Ea cuprinde și tinere fete sub 14 ani. În Europa, țările din care se recrutează cele mai multe „victime" sunt Moldova, Ucraina și România. Deși acest fenomen este posibil datorită unui ansamblu de factori, el este asociat cel mai frecvent sărăciei (Wijers M., 1998, p. 73), lipsei de educație și insecurității socio-familiale.

În România, legislația de până în 2001 nu prevede pedepse decât pentru *proxenetism,* infracțiunea care *„constă în fapta de a îndemna sau constrânge o persoană la prostituție, ori de a înlesni practicarea prostituției sau de a trage foloase de pe urma practicării prostituției de către o persoană, ori de a recruta persoane pentru prostituție sau de a face trafic de persoane în acest scop"* (art. 329, Cod penal). În acest fel, traficul de femei este considerat ca fiind o formă de prostituție, deci penalizabilă legal. Astfel, din victime, persoanele de sex femeiesc traficate devin infractoare și se neglijează sau se exclude faptul că, în cele mai multe cazuri, este vorba despre sechestrare forțată, viol, abuz fizic și psihic, șantaj.

◗ (vezi și *Prostituția benevolă*, *Traficul de femei*)

Bibliografie

Bindman, Jo, 1998, „An International Perspective on Slavery in the Sex Industry", în Kempadoo Kamala, Doezema Jo (eds.), 1998, *Global Sex Workers*, New York : Routledge.
Doezema, Jo, 1998, „Forced to Choose : Beyond the Voluntary v. Forced Prostitution Dichotomy", în Kempadoo Kamala & Doezema Jo (eds.), *Global Sex Workers*, New York, Routledge.
Murray, Alison, 1998, „Debt-Bondage and Trafficking : Don't Believe the Hype", în Kempadoo Kamala. & Doezema Jo (eds.), *Global Sex Workers*, New York : Routledge.
Wijers, Marjan, 1998, „Women, Labor, and Migration : The Position of Trafficked Women and Strategies for Support", în Kempadoo Kamala. & Doezema Jo (eds.), *Global Sex Workers*, New York, Routledge.

Gabriela Blebea Nicolae

PUBLIC – PRIVAT

În contextul analizelor feministe, dualismul public – privat este considerat ca factor care dă naștere la spații separate pentru femei și bărbați, circumscriind femeile spațiului „domestic", privat și bărbații spațiului în care se pun la cale afacerile colective. O asemenea distincție

este valabilă pentru societăţile care s-au înscris tradiţiei iluministe, precum şi tradiţiei religioase iudeo-creştine.

Tradiţia separaţiei public – privat vine dintr-o istorie mai veche, începând chiar cu *Republica* lui Platon şi *Politica* lui Aristotel (vezi şi Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* şi J.B. Elshtain, *Public Man Private Woman*). Femeile au fost definite prin funcţiile lor procreative. Platon scrie despre egalitatea de roluri între femei şi bărbaţi în condiţiile abolirii familiei, iar Aristotel construieşte despre femei o imagine teleologică şi sexistă. Această tradiţie a continuat pentru iluminiştii şi contractualiştii care, indiferent de pledoaria lor pentru egalitate în faţa normelor şi pentru egalitate în drepturi, au păstrat în privinţa femeilor aceeaşi abordare conservatoare (Locke, Hobbes, Rousseau). Un rol important în acest tip de analiză l-a avut Carole Pateman, în *Sexual Contract.* J.St. Mill s-a opus acestei discriminări, considerând că este raţional ca femeile să poată alege între sfera publică şi cea privată, estimând însă că alegerea va înclina spre sfera privată.

Sfera privată s-a identificat cu ceea ce trece drept „feminin": sentimente, intuiţie, iraţionalitate, părtinire, sensibilitate, grijă. Sfera publică s-a identificat cu trăsături „masculine": raţiune, raţionalitate, neutralitate, obiectivitate, calcul de interese, meritocraţie, competiţie, drepturi. În doctrina liberală clasică, femeile sunt construite ca subiecţi privaţi, iar bărbaţii ca subiecţi publici. Odată circumscrise sferei private, femeile capătă statusuri şi roluri subordonate. Ele se ocupă de gospodărie şi creşterea copiilor, bărbaţii se ocupă de industrie, comerţ, afaceri, activităţi publice şi politică. Femeile nu au avut autoritate contractuală şi nici o relaţie directă cu proprietatea. Această stare se menţine *de facto* şi la ora actuală în acele ţări unde este nesocotită Declaraţia Universală a Drepturilor Omului, precum şi Convenţia pentru Eliminarea tuturor formelor de Discriminare împotriva Femeilor (CEDAW). Separarea public – privat – susţine Mary O'Brian (1989) – este o „asumpţie *a priori* a politicii şi praxisului patriarhal".

Perechea public – privat este în relaţie cu alte perechi şi trebuie înţeleasă în asociere cu acestea:

public – privat
stat – societate civilă
politic – personal
social – individual
loc de muncă – gospodărie

Distincţia între public şi privat este centrală pentru teoriile politice liberale. Distincţia stat – societate civilă a fost introdusă de către

Hegel. Statul aparţine sferei publice, societatea civilă are componente publice (economia, munca), dar şi componente private, cele care ţin de viaţa personală. Familia este prima instituţie a societăţii civile şi în acelaşi timp ea aparţine sferei private (vezi şi Habermas, 1989). Inclusiv casele private au o topologie în care apar camere publice şi camere private, după cum în sfera publică există spaţii private (cluburile, de exemplu).

Este firesc ca această distincţie public – privat să aparţină preponderent spaţiului caracteristic practicilor şi teoriilor liberale. Separarea coincide cu naşterea a ceea ce numim societate modernă creată în procesul de industrializare şi este marcată de separarea locului de muncă de propria casă (gospodărie), fenomen care în apusul Europei s-a petrecut începând cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea. Era industrială a însemnat dispersia familiei în comunităţi mici. Acest proces însă nu s-a produs universal şi nu s-a răspândit concomitent nici măcar în toată Europa.

Ţările române au avut evoluţii mult mai lente în procesul de industrializare. Gospodăria ţărănească a predominat. Marea dizlocare a forţei de muncă s-a produs în comunism, în cadrul căruia nu putem să folosim aceleaşi accepţiuni ale conceptelor de public şi privat, ci mai degrabă pe cele de stat – individ, stat – familie, loc de muncă – locuinţă. Statul stăpânea „sfera publică" şi controla în mod semnificativ „sfera privată".

Mişcarea feministă a contestat dihotomia public – privat, plecând de la lozinca „ceea ce este personal e politic". Teoriile feministe se axează pe analiza relaţiilor de putere implicate în diviziunea public-privat şi pe strategiile de transformare ale acestor relaţii. În mare măsură experienţele femeilor, făcute publice, au relevat faptul că sfera privată înseamnă şi o şcoală a abuzurilor şi nedreptăţii, a violenţei în familie şi că neintervenţia statului înseamnă să laşi copilul în grija unor părinţi abuzivi sau femeia în stăpânirea unui bărbat violent. Vălul care acoperă aceste abuzuri trebuie dat la o parte.

Feministele liberale fac eforturi pentru strategii de schimbare a bazelor patriarhale ale liberalismului, baze care sunt reiterate prin identificarea naşterii copiilor cu creşterea lor. Femeile nasc copii, iar acest rol a fost reformulat politic: femeile trebuie să crească copii, fiindcă pentru ele este o obligaţie derivată din rolul natural al naşterii (vezi Eisenstein, 1981). Bărbaţii „ajută" voluntar femeile.

Anne Phillips (1992) consideră că trebuie creat un concept de privat în relaţie cu individul, nu cu familia. Dreptul la privatitate înseamnă neamestecul statului şi opiniei publice în anumite aspecte ale vieţii noastre. Femeile au nevoie de drepturi private specifice,

(vezi R. Gavison, în B. Arneil, 1999). Aceste drepturi sunt însă sistematic violate. Dreptul la secret este violat fiindcă femeilor li se cere să spună statutul marital la angajare, dreptul la solitudine le este încălcat prin aceea că este riscant să circule singure noaptea sau în locuri izolate, dreptul la intimitate le este încălcat prin diverse forme de hărțuire. Adesea este încălcat și dreptul de alegere în privința : relațiilor sexuale, sarcinii, nașterii, căsătoriei, creșterii copiilor.

Feminismul marxist insistă asupra problemei dublei exploatări a femeilor în sfera publică și în cea privată, considerând această problemă ca rezolvabilă în comunism, prin abolirea proprietății private și familiei. La ora actuală, o astfel de opțiune nu mai este formulată în teoriile feministe.

În interiorul feminismului s-au dezvoltat critici la adresa feminismului liberal, în ideea că modul în care este tratată problema relației public – privat reflectă experiența femeilor albe, din clasa de mijloc din vestul Europei și America de Nord, mai ales a femeilor heterosexuale.

Feministele de culoare (vezi considerentele lui Bell Hooks, 2000) relevă faptul că ele nu au suferit o segregare în sfera privată, trebuind să muncească, mai ales ca servitoare, în „sfera privată" a albilor. Ele au împărtășit o soartă comună cu bărbații de culoare în raport cu care sunt datoare să fie solidare în lupta anti-rasistă și nu doar cu femeile albe, în lupta pentru abolirea patriarhatului. Munca domestică a fost ea însăși „rasializată". Angela Davis a accentuat asupra faptului că, pentru ca o negresă să funcționeze ca o sclavă sau ca o slugă, ea trebuie întâi să fie anulată ca femeie. Un proces asemănător s-a întâmplat și în procesul „proletarizării" comuniste. Pentru ca o femeie să devină proletară și „om nou", ea trebuia să-și extirpe feminitatea (vezi Miroiu, *Thinking*). În comunism, statul a avut un grad de ingerință foarte ridicat în viața privată, intervenind și în problema căsătoriei și divorțurilor, al numărului de copii și a creșterii copiilor. Viața privată a devenit o redută de rezistență împotriva statului patriarh absolut. Aceasta nu înseamnă că familia a fost dreaptă și neabuzivă, ci că statul a fost un „inamic" mult mai redutabil decât „inamicii proximi".

Feministele radicale și mai ales feministele lesbiene participă la contoversa public privat de pe poziții diferite. Lesbienele consideră că accentul trebuie să cadă pe dreptul la orientare sexuală proprie, ca drept civil. Dacă singura problemă este aceea că statul nu trebuie să intervină în „dormitoarele" oamenilor, atunci problema lesbianismului ar rămâne una pur privată. Aceasta însă înseamnă condamnarea la duplicitate, la teama de a fi public tu însăți, teama de a rămâne

segregat între patru pereți, de a nu fi acceptat public decât cu prețul tăcerii și prefăcătoriei. Privatul trebuie scos la lumină. El trebuie asumat ca identitate public acceptabilă.

Experiențele mai sus enunțate, cele care intră în conflict cu abordarea liberală, inclusiv cu cea feminist-liberală, lasă deschisă problema oportunității și formelor prin care se poate menține separarea între sfera publică și cea privată.

◗ (vezi și *Androcentrism*, *Dihotomii*, *Familia – Perspective feministe*, *Feminismul liberal*, *Feminismul marxist*, *Feminismul valului II*, *Munca domestică*, *Patriarhat*)

Bibliografie

Eisenstein, Zillah, 1981, *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York : Longman.

Elshtein, J.B., 1987, *Women and War*, NY : Basic Books.

Phillips, Anne, 1992, „Feminism, equality and difference", în L. McDowell și R. Pringle (eds.), *Defining Women : Social Institutions and Gender Division*, Cambridge : Polity Press.

Hooks, Bell, 2000, *Feminist theory. From margin to center*, London : Pluto Press.

Habermas, Jurgen, 1989, „The Structural Transformation of the Public Sphere", *Lifeworld and Systems : A Critique of Functionalist Reason*, vol. II, Cambridge : Polity Press.

O'Brian, Mary, 1989, „Feminist Praxis", în A. Miles și G. Finn (eds.), *Feminism : From Preassure to Politics*, Montréal : Black Rose Press.

Mihaela Miroiu

PUBLICITATE

Publicitatea este sistemul comercial al mecanismelor de informare și persuadare a publicului, servind intereselor pieții. Bastion al *establishment*-ului, publicitatea creează la clienți dorințe și obiceiuri de consum (în direcția cheltuirii).

Publicitatea servește interesele capitalismului patriarhal creând un individ care își identifică nevoile și frustrările în termeni de consum de bunuri mai degrabă decât în termeni de calitate și plenitudine a existenței. Emblemă a modului de viață american, publicitatea este o formă de comunicare ce vehiculează valorile proprii culturii de masă.

Imaginile și reprezentările sale sunt asemănătoare celorlalte produse de masă, fiind construite pe baza acelorași stereotipuri de gen.

Femeia este prezentată în majoritatea covârșitoare a situațiilor ca mamă sau soție grijulie, protectoare ce se trezește noaptea pentru a administra soțului picături nazale sau medicamente indispensabile confortului său; ea prezintă însă și mașini „seducătoare" sau ustensile de bricolaj alături de tradiționalii detergenți sau șampoane (*cf*. M. Martin, 1994, p. 322).

Într-o cercetare esențială privind publicitatea și construcția feminității, E. Goffman evidențiază unilateralizarea și devalorizarea femeii prezentată ca: i) inferioară bărbatului; ii) limitată ocupațional; iii) implicată prioritar în spațiul domestic (fanatică a detergenților etc.) și iv) ritualizând subordonarea prin postură, privire, zâmbet. Cercetările cantitative privind corelarea dintre actorul publicității și obiectul promovat au evidențiat corelația cvasi-regulată între promovarea produselor alimentare, cosmetice și de întreținere a locuinței și un personaj feminin, spre deosebire de produse precum servicii bancare, calculatoare etc. și un actor masculin.

Obiectele sunt lipsite în realitate de sex, dar prin intermediul genului gramatical apar sexualizate în imaginarul colectiv: de exemplu (un) ordinator, dar (o) imprimantă. În consecință sex-similaritatea construită va distribui în numeroase mesaje publicitare din domeniul informaticii un bărbat pentru a promova calculatorul și o femeie pentru a prezenta imprimanta. „Hazardul gramatical nu face decât să alimenteze un stereotip clasic: gândieea, inteigența creierului îi aparțin lui, matricea reproductivă ei" (Anne-Marie Houdebine--Gravaud *apud* V. Brunetière, 2000, p. 454).

Comunicarea publicitară utilizează un vast bestiar împrumutat din mitologie și mass-media (Mickey Mouse și pantera roz, iepurele și leul, cocoșul și lupul etc.). Imaginile lor, încărcate de o serie de conotații socio-culturale (lup tânăr/*vs*/curcă plouată, fr. *poule mouillée*) pot vehicula reprezentări antifeministe într-un mod implicit, insidios, ceea ce nu înseamnă mai puțin periculos.

Sexismul acuzat al mesajelor publicitare evidențiat de cercetările feministe nu a schimbat esențial situația în ultimele decenii pentru femei, în schimb a devenit și o componentă a mesajelor publicitare având ca actori bărbați (neo-sexism): „Publicitatea nedreptățește de fapt și femeile și bărbații, exploatându-i ca obiecte" (M. Martin, 1994, p. 329).

Ca industrii, publicitatea și pornografia fabrică femei și feminitate în beneficiul unui anumit public și cu scopul de a vinde anumite produse. În ambele industrii, reprezentarea femeii este sexy: în publicitate pentru a vinde produse, în pornografie pentru a vinde pe femeile înseși (ca produs). În pornografie sexualizarea apare în beneficiul publicului masculin, în publicitate prioritar în beneficul publicului feminin (M. Martin, 1994, p. 337).

Procesul de obiectualizare a corpului feminin este de bună seamă o construcție socială constând în transformarea unei persoane în obiect al unei priviri dominatoare, iar *voyeur*-ul este și el produsul unei construcții sociale. *Voyeur*-ul poate privi fără să fie privit, ceea ce induce plăcerea controlului și a dominării, de aceea privirea sa va fi una dominatoare și de control.

Cercetările feministe au identificat trei coduri principale de construcție, participând la reprezentarea vicioasă și degradantă a femeii: fragmentarea corpului, supunerea și disponibilitatea „obiectului" reprezentat (evident în doze și cu intenționalități diferite).

Ca și narațiunile televizuale, imaginile publicitare oferă echivalente funcționale ale mitului, vizând narcotizarea contradicțiilor sociale sau chiar celebrând ordinea socială existentă. Dacă în genere sensibilitatea postmodernă privilegiază fragmentarul, tranzitoriul, multiplicitatea perspectivelor, incapabile să se cristalizeze într-o imagine unică, publicitatea perpetuează cele mai numeroase și insidioase stereotipuri de gen, masiv diseminate de toate componentele sistemului media, a căror cvasi-independență financiară se bazează esențialmente pe publicitate și falsele nevoi pe care aceasta le creează și exploatează.

➧ (vezi și *Androcentrism*, *Gen și mass-media*, *Pornografie*, *Sexism*, *Stereotipuri de gen*)

Bibliografie

Brunetière, Valérie, 2000, „Images actuelles du sexisme ordinaire" în Christine Bard (éd.), *Un siècle d'antiféminisme*, Paris: Fayard.

Creedon, Pamela, 1993, *Women in Mass Communication*, Newbury Park London, New Delhi: Sage Publications.

Gamble, Sarah (ed.), 1999, *The Icon Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Cambridge: Icon Books.

Martin, Michele, 1994, *Communication et médias de masse. Culture domination et opposition*, Université du Québec, Téléuniversité.

Daniela Rovența Frumușani

PUTEREA

Valul al II-lea al feminismului a pus un accent deosebit pe analiza relațiilor de putere, indiferent că este vorba despre puterea asupra femeilor, despre puterea să te dezvolți încât să dai curs propriilor interese (*empowerment*) sau despre puterea ca rezistență.

Feminismul analizează relaţiile de putere dintre bărbaţi şi femei, relaţii care într-o mare măsură înseamnă control asupra corpului femeilor şi a facultăţilor reproductive (vezi Kate Millett, *Sexual Politics*), dar înseamnă şi putere simbolică (puterea de a numi, defini, explica, determina normativ ce şi cum sunt femeile, ce şi cum ar trebui să fie).

Obiectivul feminist este capacitarea (*empowerment*) pentru femei ca persoane şi grup de interese.

Conceptul specific utilizat de către feminism în privinţa puterii bărbăteşti este cel de patriarhat.

Feminismul postmodern, sub influenţa lui M. Foucault (în special privinţa argumentelor sale privind puterea ca supraveghere), a modificat înţelesurile acordate conceptului de putere : este vizată şi puterea productivă, nu doar cea represivă, exercitarea, nu doar deţinerea puterii, faptul că puterea are surse multiple (vine dintr-o reţea de relaţii care o produc). Grupările feministe preferă organizarea în reţea (*network*), în locul celei ierarhic-piramidale, de factură hegemonică. Schimbarea înţelesurilor conceptului de putere sprijină ideea părăsirii feminismului victimist şi analiza altor zone, precum cele ale cunoaşterii şi discursului, ca surse fundaţionale în relaţiile de putere şi autoritate.

În valul al treilea al feminismului se configurează o concentrare semnificativă pe problema puterii în viaţa cotidiană, exprimată în micro-politici. În ciuda acestor schimbări de accente, multe feministe consideră că, de fond, puterea bărbaţilor asupra femeilor are o continuitate indiscutabilă în politicile la nivel de stat şi în legislaţie. Prin urmare, micro-politicile sunt necesare, dar nu şi suficiente în surclasarea patriarhatului ca macro-politică (vezi şi puterea actuală a corporaţiilor multinaţionale).

◗ (vezi şi *Discursul*, *Feminismul valului II*, *Feminismul valului II* şi *Postfeminismul*, *Puterea simbolică*)

Bibliografie

Millett, Kate, 1971, *Sexual Politics*, London : Sphere.

Mihaela Miroiu

PUTERE DE GEN

Această noţiune poate fi înţeleasă doar printr-o referire preliminară la noţiunea de gen. *Genul* este semnificaţia social construită, dată sexului biologic şi diferenţelor dintre sexe. Este modul în care ajungem să înţelegem şi adesea să amplificăm diferenţele biologice percepute

dintre cele două sexe. Genul nu se aplică femeilor şi bărbaţilor ca atare, ci se aplică acţiunilor unei persoane, comportamentelor acesteia şi practicilor la care subscrie. Cu alte cuvinte, este greşit să asumăm că un bărbat aparţine genului masculin, iar o femeie aparţine genului feminin pur şi simplu. Noţiunea de gen, ca *noţiune politică*, nu se suprapune noţiunii de gen din lingvistică, unde „ea” este de gen feminin, iar „el” este de gen masculin.

Noţiunea politică de gen, de care ne ocupăm aici, se aplică acţiunilor, comportamentelor, atitudinilor, practicilor persoanelor. Astfel, putem spune despre Margaret Thatcher că a fost o prim-ministră cu un comportament masculin, poate mai masculin decât al multor bărbaţi, deşi biologic ea este o femeie. Genul nu este neapărat legat de un trup, ci este înrădăcinat într-un set coerent de opinii despre ce constituie feminin şi masculin. Nu toate femeile sunt feminine şi nu toţi bărbaţii sunt masculini. Nu toate comportamentele unei femei sunt feminine, nu toate comportamentele unui bărbat sunt masculine, într-o situaţie dată. Fiecare dintre noi jucăm roluri de gen. Genurile se referă la toate aşteptările culturale asociate cu feminitatea şi masculinitatea, aşteptări care trec dincolo de diferenţele biologice de sex. Rolurile de gen presupun un amestec de comportamente psihologice, atitudini, norme şi valori pe care societatea le desemnează ca fiind masculine sau feminine. Genul este social şi relaţional. Ceea ce este definit socialmente într-un anumit context (într-o anume societate, în anumite cercuri într-o anumită perioadă etc.) drept masculin, poate fi sau deveni feminin (sau şi feminin) în alt context ; sau poate pur şi simplu să iasă din definiţia masculinului-femininului. A lucra în afara spaţiului casnic a devenit un fapt comun în secolul XX. Astfel, deşi în trecut aceasta era considerată a fi o trăsătură definitorie a masculinităţii, astăzi ea nu mai este.

Una dintre chestiunile cele mai importante care se pune în legătură cu relaţiile de gen derivă din valorizarea genurilor, respectiv valorizarea feminităţii şi a masculinităţii într-un context dat, şi a modurilor în care aranjamentele instituţionale recompensează cele două genuri. Relaţiile de gen sunt relaţii de *putere de gen*. Dacă societatea valorizează comportamentele şi atitudinile masculine într-un anumit domeniu, atunci relaţiile de gen din acel domeniu sunt dezechilibrate în favoarea genului masculin. Cel mai elocvent exemplu îl reprezintă domeniul guvernării. Diferite studii realizate arată că acele persoane care sunt masculine sau care joacă bine masculinitatea au avantaje în obţinerea şi deţinerea de poziţii de conducere în situaţii de guvernare. Această constatare explică de ce mai toate femeile care ajung în vârful unor ierarhii politice practică o gamă de comportamente pe care noi le

catalogăm a fi masculine. Cu alte cuvinte, femei care nu adoptă comportamente masculine și nu se supun normelor nescrise ale jocului politic (stabilite de-a lungul secolelor de dominație numerică, cel puțin, a bărbaților) nu se afirmă în poziții de putere politică. Acest exemplu, semnificativ de altfel, nu epuizează seria domeniilor în care relațiile de gen sunt dezechilibrate și nici nu vrea să indice faptul că în toate domeniile relațiile de putere de gen sunt dezechilibrate doar în favoarea bărbaților. Este suficient să ne referim aici la situațiile, nu puține, în care doi soți se despart și se pune problema căruia dintre soți îi revin copiii, sau la modul în care sunt construite relațiile de gen în ce privește obligațiile celor doi parteneri (heterosexuali) de a contribui la venitul cuplului.

Relațiile de gen sunt relații de putere de gen în multiplele contexte în care oamenii, femei și bărbați, interacționează social. Revenind la domeniul guvernării (în sens larg aici), ar trebui să spunem că pozițiile bărbaților în vârful instituțiilor sociale de secole le-a permis să structureze instituțiile, să creeze legi, să legitimeze conținuturi de cunoaștere, să stabilească coduri morale, să dea formă culturii în moduri prin care-și perpetuează puterea asupra femeilor prin puterea de gen : prin impunerea stilurilor de conducere, a normelor și conduitelor masculine în conducerea instituțiilor sociale. Atunci când femeile vor să intre în domeniul guvernării, ele trebuie să o facă în termenii ideologici ai normelor masculine acreditate. Spunând acestea, nu atribuim o vină bărbaților și nici nu valorizăm negativ experiențele de învățare de către femei a acestor norme și stiluri masculine. Ele aduc un plus de empatie față de experiența semenilor lor. Este oportun să notăm totuși dificultatea întâmpinată de femei în a se impune prin stiluri proprii feminine de conducere (marcate de experiențele feminine) astfel încât și bărbații să aibă oportunitatea de a empatiza cu semenele lor. Pentru a se impune în condițiile adoptării comportamentului masculin în guvernare, femeile trebuie să fie, cum se spune, de două ori mai bune decât colegii lor. Avem aici încă o ilustrare a faptului că relațiile de gen sunt relații de putere de gen.

➧ (vezi și *Genul*, *Putere*, *Patriarhat*)

Bibliografie

Baumli, Francis (ed.), 1985, *Men Freeing Men : Exploding the Myth of the Traditional Male*, New Atlantis Press.

Duerst-Lahti, Georgia, Kelly, Rita Mae (eds), 1995, *Gender Power*, *Leadership and Governance*. Ann Arbor : The Michigan University.

Elshtain, Jean Bethke, 1993, *Public Man*, *Private Woman. Women in Social and Political Thought*, ediția a doua, Princeton University Press, 1993.

Miroiu, Mihaela, 2000, *Societatea Retro*, București : Ed. Trei.

Tinker, Irene (ed.), 1990, *Persistent Inequalities. Women and World Development*, New York, Oxford : OUP.

Weisstein, Naomi, 1970, „'Kinder Kuche, Kirche' as Scientific Law : Psychology Constructs Female", în Morgan, Robin (ed.) – *Sisterhood Is Powerful*, New York : Random House.

Witting, Monique, 1979, „One Is Not Born a Woman", *The Second Sex – Thirty Years Later : A Commemorative Conference on Feminist Theory*, New York : Institute for the Humanities.

Liliana Popescu

PUTEREA SIMBOLICĂ

Conceptul de putere simbolică a făcut carieră și în feminism după publicarea lucrării lui Bourdieu, *La domination masculine*, în 1990. Potrivit autorului menționat, lumea socială constă într-o multitudine de câmpuri de practici sociale în care participanții aflați în competiție pentru ceea ce Weber numea „status de onoare", potrivit logicii acelui câmp, încearcă să acceadă la „capital simbolic" bogat ca să-și poată exercita dominația sau puterea simbolică. Participanții a căror cultură nu este recunoscută devin victime ale „violenței simbolice". Acest tip de acțiune dă curs, spune Bourdieu, unei „logici practice". Participanții nu trebuie să posede cunoașterea teoretică a regulilor, ci mai degrabă a obișnuințelor necesare ca să se descurce, obișnuințe care vin din experiența practică, din copilărie, familie, context, clasă. Ei se orientează conform unei „Doxis" (doxe), adică a ceea ce este luat de bun, este încorporat în practici, este ideologie familiară, este o veritabilă „ortodoxie".

Violența simbolică este cu putință fiindcă cei care dețin puterea au legitimitate în contextul unor practici încetățenite. Celelalte culturi diferite sunt delegitimate, marginalizate sau excluse. Pe baza simțului comun, cei dominanți își sacralizează propria cultură și îi determină pe cei dominați să accepte poziția lor inferioară ca „naturală", „doxică". Dacă această stare devine neconvenabilă, prima reacție necesară este punerea „doxei" sub semnul întrebării (vezi de exemplu metoda trezirii conștiinței în contextul strategiilor feministe de eliberare din „logica patriarhală"). Feminismul poate să tindă el însuși spre violență simbolică atunci când își adjudecă prerogativa de a reprezenta experiențele și interesele femeilor în general, fără să țină cont de contexte particulare.

Bourdieu face o analiză a tipurilor de capital : cel economic, cel cultural și cel social. Clasa dominantă are acces la toate formele. Intelectualii au acces mai ales la capital cultural. Capitalul social

este foarte important pentru exercitarea puterii și rezistența față de putere. El este în funcție de densitatea rețelei de relații influente pe care le are individul sau grupul prin familie, prieteni, alianțe de căsătorie, asociații, voluntariat. Unele dintre aceste rețele de capital social sunt dezvoltate preponderent de către femei.

Bibliografie

Bourdieu, Pierre, 1990, „La domination masculine", în *Actes de la Recherche en Sciences Sociale*, nr. 84, pp 3-31.

Bourdieu, Pierre, 2000, *Simțul practic* (trad. Rodica Caragea), Iași : Institutul European.

Mihaela Miroiu

R

ROLURI DE GEN

Atitudinile și comportamentele dominante pe care societatea le asociază cu fiecare sex. Acestea includ drepturile și responsabilitățile normative pentru bărbați și femei într-o anumită societate. De exemplu, a da naștere unui copil este un rol de sex (specific femeilor) în timp ce a avea grijă, a crește un copil este un rol de gen care este de cele mai multe ori atribuit femeilor dar poate fi îndeplinit și de către bărbați.

Rolurile sociale în general și rolurile de gen în particular sunt modelate de și reflectă caracteristicile structurale ale societății și culturii. Aceste așteptări larg împărtășite produc presiuni sociale astfel încât oamenii simt nevoia să se conformeze lor.

Rolurile de gen pentru care sunt socializați permanent bărbații și femeile se schimbă în timp, variază între și în interiorul comunităților și culturilor ca rezultat al schimbărilor istorice, sociale, economice, politice și culturale (de exemplu mișcarea feministă a secolului XX a influențat semnificativ atitudinile tradițional-conservatoare privind rolurile de gen).

Conformismul conținut de rolurile de gen tradiționale, dincolo de avantajele evidențiate de exemplu de funcționalism (care consideră de exemplu că prin conservarea complementarității rolurilor masculine și feminine se menține funcționarea optimă a societății) are efecte negative asupra indivizilor. Multe cercetări au dovedit de exemplu existența unui număr mai mare de depresii printre femeile gospodine față de cele care au serviciu sau mortalitatea masculină mai ridicată față de cea feminină legată de presiunea socială specifică rolurilor publice masculine.

În sociologie, rolurile de gen au fost abordate din perspective diferite :

– funcționalistă cu accent pe complementaritatea rolurilor de gen (roluri expresive *vs* instrumentale) astfel încât să se mențină echilibrul și stabilitatea organismului social luat ca totalitate ;
– social conflictualistă, în prelungirea teoriilor marxiste, cu accent pe conflictul între roluri și pe importanța factorul economic în explicarea inegalităților de gen ;

– interacţionalismului simbolic cu accent pe aspectele microsociale de analiză ale rolurilor de gen, pe interacţiunile dintre oameni prin intermediul cărora se negociază şi se creează realitatea ;
– feministă în interiorul căreia (1) genul ocupă un loc central (2) relaţiile de gen sunt considerate problematice, fiind legate de inegalitate, contradicţie şi constrângere, (3) relaţiile de gen nu sunt nici naturale, nici de neschimbat, ci sunt produs al factorilor socio-culturali şi istorici. Desigur şi în cadrul teoriilor feministe, putem distinge variante liberale, socialiste, marxiste, radicale, multiculturale de abordare a tematicii rolurilor de gen.

Teoriile feministe consideră că societatea atribuie în mod arbitrar sexului biologic comportamente specifice de gen. În sociologia feministă este criticată utilizarea genului exclusiv în termeni de roluri de gen pentru că aceştia ar fi depolitizaţi, rupţi de contextul istoric (aistorici) şi chiar neadecvaţi (de ce nu vorbim şi de roluri de clasă, se întreabă feminiştii). Teoriile feministe susţin faptul că accentul excesiv pus în explicarea inegalităţilor dintre femei şi bărbaţi pe rolul socializării ignoră natura socială a genului. Polarizând excesiv diferenţele masculin/feminin, aceste interpretări presupun o natură complementară a rolurilor feminine/masculine şi o legitimare a aşteptărilor de gen şi implicit a inegalităţilor de gen.

O asemenea perspectivă nu serveşte, spun criticii feminişti, scopurilor sociologiei. Din această perspectivă, înţelegem cum au devenit oamenii persoane gen-izate, dar nu ne putem explica originea structurii sociale a inegalităţilor de gen. Accentul, spun sociologii feminişti, trebuie pus pe stratificarea de gen, şi nu pe gen în sens de roluri de gen, pe studierea naturii de gen a aranjamentelor sociale şi structurale, şi nu pe analiza caracteristicilor de gen individuale. (vezi identitatea de gen, socializare de gen)

➧ (vezi şi *Genul*, *Socializarea de gen*, *Stereotipurile de gen*)

Bibliografie

Gamble, Sarah (ed.), 1999, *The Icon Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Cambridge : Icon Books.
Gilles, Ferréol (coord.), 1998, *Dicţionar de sociologie*, Bucureşti : Ed. Polirom.
Hirata, Helena, Senotier, Danièle, Laborie, Francoise, Le Doaré, Hélène (coord.), 2000, *Dictionnaire critique du féminisme*, Presses Universitaires de France-PUF.
Lindsey, L. Linda, 1997, *Gender Roles. A Sociological Perspective*. Third Edition. Prentice Hall, Inc.

Laura Grünberg

SĂNĂTATEA REPRODUCERII

Sănătatea reproducerii este o stare de bunăstare fizică, mentală şi socială completă şi nu presupune numai absenţa bolii sau infirmităţii sistemului reproductiv, a funcţiilor şi proceselor sale. Sănătatea reproducerii implică faptul că persoanele sunt capabile să aibă o viaţă sexuală satisfăcătoare şi sigură şi au capacitatea de a se reproduce şi libertatea să decidă dacă, când şi cum doresc să o facă. Implicit aceasta presupune dreptul femeilor şi bărbaţilor de a fi informaţi şi de a avea acces la alegerea unor metode de planificare familială sigure, eficiente, accesibile şi acceptabile, ca şi la alte metode de control al fertilităţii, care nu sunt împotriva legii, precum şi accesul la servicii de sănătate corespunzătoare, care să asigure femeilor o sarcină şi o naştere sigură, şi să asigure cuplurilor cele mai bune şanse de a avea copii sănătoşi.

În spiritul acestei definiţii, îngrijirea sănătăţii reproducerii reprezintă gama de metode, tehnici şi servicii care contribuie la sănătatea reproducerii şi la bunăstare prin prevenirea şi rezolvarea problemelor de sănătate. Include, de asemenea, sănătatea sexuală, al cărei scop este intensificarea vieţii şi relaţiilor personale, şi nu numai consilierea şi tratarea sănătăţii reproducerii şi a bolilor cu transmitere sexuală. Această abordare a sănătăţii reproducerii este prezentă în declaraţia Conferinţei Internaţionale pentru Populaţie şi Dezvoltare (1994) şi a fost preluată din documentele şi în urma recomandărilor Organizaţiei Mondiale pentru Sănătate (World Health Organization).

Sănătatea reproducerii include următoarele problematici : planificarea familială, contracepţia, avortul (inclusiv avorturile empirice), HIV/AIDS şi bolile cu transmitere sexuală, violul şi violenţa sexuală, maternitatea în condiţii de siguranţă, sănătatea reproductivă şi sexuală a adolescenţilor, introducerea unei abordări integrale a sănătăţii pe toată durata vieţii, tehnologii reproductive, împărţirea responsabilităţilor în ceea ce priveşte comportamentul reproductiv, educaţia sexuală.

În materie de sănătate, femeile au fost tratate mai ales din perspectiva rolului reproductiv, politicile publice de exemplu fiind orientate în marea lor majoritate către maternitate şi îngrijirea copilului. În anii ’70 accentul în programele şi politicile publice se punea pe rolurile domestice, tradiţionale ale femeilor, dezvoltându-se cultura femeii casnice susţinută, de o puternică asistenţă socială pentru sănătatea mamei şi a copiilor, inclusiv cu programe de nutriţie. Acest fapt a dus la întărirea ideii că rolul femeii este determinat în primul rând de capacităţile sale biologice de reproducere, ocazie cu care s-a

lansat în feminism dezbaterea privind imaginea femeii pe dimensiunile producție și reproducție.

În anii '80 feministele încep să pună accentul în studiul sănătății pe identificarea diferențelor între exeperințele femeilor și cele ale bărbaților în legătură cu sănătatea, accesul și folosirea sistemului de îngrijire a sănătății, oferind explicații biologice și sociale.

Analiza sănătății reproducerii poate fi făcută din două perspective:

- **abordarea medicală:** bazată pe descrierea modului în care este realizată îngrijirea sănătății reproducerii în cadrul sistemul sanitar și a capacității acestuia de a răspunde problemelor de sănătate;
- **abordarea socială:** bazată pe scoaterea în evidență a influenței relațiilor sociale și economice asupra sănătății reproducerii și pe stimularea concentrării către intervențiile social-politice necesare îmbunătățirii sistemului de îngrijire a sănătății.

Abordarea socială este mai apropiată de modalitatea în care este tratată sănătatea reproducerii în literatura feministă pentru că permite identificarea relației dintre gen și sănătatea reproducerii, mergând pe două direcții: existența sau inexistența inegalității de gen în accesul la resurse, informație și putere; și existența sau inexistența diferențelor de gen implicate de responsabilitățile rolurilor de gen ale femeilor și bărbaților. O astfel de abordare genizată permite identificarea diferențelor între femei și bărbați în ceea ce privește: vulnerabilitatea la boală, statutul sănătății reproducerii, accesul la măsuri de prevenție și măsuri curative, calitatea îngrijirii medicale. Abordarea socială permite o analiză de gen a sănătății reproducerii, mergând pe direcția recunoașterii modului în care rolurile de gen, resursele și percepțiile privind rolurile de gen au impact asupra sănătății femeii și a bărbatului, identificând inechități și modalități prin care acestea pot fi rezolvate. În felul acesta accentul se pune pe ideea că problemele de sănătate ale femeilor nu sunt numai de natură biologică, ci și de determinarea socială a rolurilor de gen, a resurselor, ideologiilor și așteptărilor.

- (vezi și *Drepturi sexuale*, *Drepturi reproductive*, *Planificarea familială*)

Bibliografie

Programul pentru acțiune al Conferinței Internaționale privind Populația și Dezvoltarea, 1994, Cairo, paragraful 7.2
DFID, 1999, *Guidelines for the analysis of gender and health*.

Florentina Bocioc

S

SEXISM

Sexismul reprezintă ideologia supremației bărbătești, cu întreaga mulțime de credințe care o alimentează. Patriarhatul este forma de organizare socială care întărește această ideologie. Chiar și în condițiile în care patriarhatul instituțional este abolit, cum a fost cazul țărilor comuniste, pe fond, relațiile sociale și cele familiale au rămas sexiste. În ciuda așteptărilor feminismului socialist, abolirea proprietății private nu a aruncat în aer bazele sexismului, acesta dovedindu-se o ideologie care nu poate să fie explicată unilateral prin determinism economic.

Termenul „sexism" a devenit proeminent în dezbaterile anilor '60, cu referire la aranjamente sociale, politici, limbaje și practici impuse de către bărbați și prin care se exprimă credința sistematică, adesea instituționalizată, că femeile sunt inferioare și bărbații superiori. Sexismul se exprimă în religie, mituri, legi, instituții, filosofie, politică, prin reacții cotidiene în privința genului.

Atâta timp cât sexismul rămâne ideologia dominantă în privința genului, patriarhatul are surse constante de renaștere și dezvoltare. O astfel de ideologie subminează în practică toate schimbările legale prin care se asigură nediscriminarea și egalitatea de șanse.

Deși încastrat într-o lungă tradiție culturală, sexismul a fost mai puțin evident în perioada premodernă, cu excepția vieții religioase. Femeile și bărbații aveau roluri complementare în gospodărie. O dată cu industrializarea, cu separarea sferei publice de cea privată în sensul muncii producătoare de venit, femeile au fost date la o parte în calitate de complementare ca producători, în sensul de competitoare și de câștigătoare ale pâinii cotidiene. În vestul Europei și în America de Nord, aceste procese au produs în masă „femeia casnică", dependentă aproape total de bărbat (Lerner, 1986, p. 242). Feminismul apusean a apărut, ca mișcare politică, după industrializare, pe fondul acestei discriminări. În România, de exemplu, acest proces nu a fost atât de generalizat. Extinderea industrializării s-a produs în comunism, ambele sexe fiind obligate să muncească (munca era o datorie constituțională).

La fel ca și rasismul, sexismul are caracteristici paternaliste. Se consideră că sexul superior (ca și rasa superioară) își extinde bunăvoința părintească față de făpturile omenești inferioare (sexul „slab"). În raport cu acest sex, cel „tare" își exercită protecția și autoritatea. Sexul „slab" este fără apărare. Ipoteza atacator-protector este necesară atitudinii paternaliste și ideii de protectorat (Hoagland, 1990). Pentru ca sexismul să se perpetueze, sunt necesare câteva condiții : să păstrezi femeile în ignoranță față de alternativele la această ideologie, să le împiedici să-și vadă problemele ca interese de grup, formulabile în termeni politici (să nu devintă persoane în sens politic, adică să nu aibă conștiința puterii proprii), să menții separate femeile una față de alta

Sexismul se manifestă actual în forma unor discriminări mai „subtile" : eliminarea tacită din profesiile și pozițiile cu câștiguri ridicate, educație practică și sportivă diferită pentru băieți și fete, orientarea fetelor spre profesii „feminine", desconsiderarea autorității femeilor în diferite domenii și chiar în comportamente private (de exemplu, desconsiderarea refuzului avansurilor sexuale), utilizarea imaginilor media inferiorizante (imaginea femeilor nu este cea a utilizatorilor de minte, ci de trup).

(vezi și *Androcentrism*, *Patriarhat*, *Misoginism*, *Sexism instituțional*, *Șovinism masculin*)

Bibliografie

Lerner, Gerda, 1986, *The Creation of Patriarchy*, Oxford Univeristy Press.

Mihaela Miroiu

SEXISM INSTITUȚIONAL

Discriminare de gen instituțională/ Discriminare de gen sistemică

Complex de aranjamente sociale, reguli, practici, proceduri, legi, politici, aparent neutre la gen, dar care conduc la tratamente nefavorabile cu efecte discriminatorii asupra femeilor pentru că sunt femei sau, mai rar, asupra bărbaților pentru că sunt bărbați.

Discriminările de gen în general, deci și cele instituționale conțin ideologia blamării victimei și pot fi explicite sau implicite.

Când se examinează sexismul instituțional trebuie luate în considerare în primul rând efectele unor politici și practici particulare

și nu posibilele motivații ale grupurilor majoritare, deoarece sexismul instituțional este neintenționat (poate opera fără ca indivizii să aibă prejudecăți de gen). Discriminarea de gen instituțională este o formă mai subtilă, complexă și mai puțin vizibilă față de discriminarea de gen atitudinală, individuală. Fiind rezultat al politicilor instituționale, sexismul instituțional apare ca impersonal, efectele lui fiind mai ușor de negat sau de ignorat.

Începând cu anii '70 sexismul instituțional a primit multă atenție analitică și politică. Convenția din 1981 a Națiunilor Unite privind Eliminarea tuturor formelor de discriminare împotriva Femeilor (CEDAW) formulează definiții și strategii de combatere a acestui tip de discriminare.

(vezi și *Egalitate și discriminare*, *Favorizarea structurală a bărbaților în economie*)

Bibliografie

Akoun, Andre și Ansart, Pierre, 1999, *Dictionnaire de Sociologie* (coord.), Paris, Le Robert Seuil.

Code, Loraine (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London : Routledge.

Laura Grünberg

SEXISM ÎN LIMBĂ

Inițial, termenul de „sexist" denumea idei și practici care diminuau și degradau femeile și experiențele acestora în raport cu bărbații. În momentul de față, termenul denumește idei și practici care tratează ambele sexe fie înr-un mod nedrept, fie în mod diferit. Astfel, limbajul sexist include nu doar expresii care exclud, jignesc sau trivializează femeile, ci și cele care fac aceleași lucruri și în cazul bărbaților. Accentul pus în corespondențele de știri de pe front, de pildă, asupra victimelor care sunt „femei și copii inocenți" este o formă de limbaj sexist pentru că nu reflectă faptul că și bărbații civili sunt victime ale războiului în aceeași măsură ca și femeile sau copii. În plus, asemenea relatări întăresc stereotipul femeii „victimă predilectă".

Limbajul sexist este folosit de multe ori neintenționat, din ignoranță sau nepăsare. Aceasta a fost ipoteza unora dintre pionierii limbajului non-sexist (Miller & Shift, 1980). Neștiința și nepăsarea trebuie combătute, susțineau cele două autoare, printr-un demers reformator la nivelul limbajului care să vizeze atragerea atenției

oamenilor asupra formelor supărătoare precum și explicarea acestora. De asemenea, un demers reformator trebuie să propună o formă lingvistică alternativă pe care să o folosească (de pildă *Doamna ministră, doamna președintă, doamna contabilă-șefă* în locul omniprezentelor *Doamna Ministru, Doamna Contabil-șef, Doamna Președinte*).

Dintr-o perspectivă feministă constructivă și corectă, limba nu trebuie văzută ca o cauză a opresiunii și subordonării femeilor, ea nu este un mecanism elaborat intenționat de bărbați pentru a reduce la tăcere femeile interzicându-le accesul la „numire, definire" și deci implicit la cunoaștere (după cum afirma Dale Spender, 1980), ci ca un simptom al situației femeilor în societate. Metafora celebră „history" (istorie) = „his story" (povestea lui), care trebuie schimbat în „herstory" („her story" povestea ei) trebuie văzută literar, ea nu are nici o justificare etimologică, ci una metaforic ideologică (absența femeilor din istorie).

Modul diferit de numire a femeilor de către bărbați mai ales în spațiul public cu numele mic, sau cu alte apelative de alint (dragă, drăguță, duduie, scumpă doamnă/domnișoară, domnișorică) este, de asemenea, considerat o formă de limbaj sexist, chiar dacă aparent un asemenea limbaj este bine-intenționat și prietenos. El reflectă de cele mai multe ori întărirea unei poziții de autoritate, în care femeile sunt tratate ca subordonate, chiar dacă cu condescendență. Un asemenea tratament lingvistic nu este reciproc. Femeilor nu li se îngăduie în mod tradițional să li se adreseze public bărbaților cu termeni ca *drăguțule, domnișorelule, scumpe domn* sau chiar „*duduiule*" fără să le submineze autoritatea și poziția prin folosirea unui limbaj care va fi considerat dacă nu obraznic, în cel mai bun caz ironic.

Comentariile de pe stradă adresate cu predilecție femeilor sunt o altă manifestare a limbajului sexist. În forma lor cea mai *blândă*, de complimente, ele pun femeile într-o poziție ambiguă : dacă sunt acceptate, ele semnalează disponibilitatea, dacă li se răspunde tăios, femeile sunt de obicei jignite. Femeile nu au nici aici drepturi reciproce în tratatamentul lingvistic al bărbaților. Indiferent de forma lor, de la complimente la remarce obscene, comentariile de pe stradă sunt un alt mod de a controla spațiul public și de a defini femeile ca „intruse" în acest spațiu.

Nu se poate vorbi de un limbaj sexist *per se*, ci mai degrabă de sexism în practica lingvistică. Acest sexism la nivelul uzului lingvistic este de multe ori susținut de prescripțiile gramaticii normative (de exemplu, în cazul limbii române *Gramatica Academiei*, Mioara Avram : *Gramatica pentru toți* etc.). Norma lingvistică românească recomandă folosirea formei de masculin ca generică pentru numele de funcții și poziții publice indiferent de genul persoanei. Astfel că

acordul între referent și poziție, ocupație, făcut întotdeauna la masculin, este justificat prin argumentul corectitudinii gramaticale : *în limba **română** nu este corect doamna ministră*, *doamna doctoră etc.*, se spune de cel mai multe ori. Se pierde din vedere însă faptul că norma lingvistică nu este atemporală și imuabilă, ea este elaborată de specialiști care la rândul lor au prejudecățile lor, precum și o rezistență mai mică sau mai mare la schimbare.

➧ (vezi și *Androcentrism*, *Limbaj nonsexist*, *Sexism*)

Bibliografie

Miller, Casey și Shift, Kate, 1980, *A Handbook of Nonsexist language*, 1980, London : The Women's Press.

Gramatica Academiei Române, 1966, Academia Republicii Socialiste România : București : Ed. Academiei

Otilia Dragomir

SEXISM SUBTIL

În literatura de specialitate recentă se definesc și se analizează nu doar formele explicite de sexism, ci și manifestările subtile, implicite ca de exemplu :

- cavalerism condescendent – acea atitudine protectivă și paternalistă, prin care femeile sunt tratate cu politețe, cu o atitudine protectorală. În sine, această „anihilare cavalerească", cum o numește Nijole Benokraitis, este o manieră discretă și nevinovată de exercitare a autorității. Plasată într-un context mai larg, combinată cu alte forme subtile și pigmentată cu specificitățile economice, culturale ale locului, această manifestare poate deveni deranjantă, apasătoare ;
- „descurajări încurajatoare" prin care femeile primesc mesaje contradictorii legate de însușirile, abilitățile și inteligența lor. Pe de o parte sunt încurajate să facă, nu doar să fie, să ajungă, nu doar să îi ajute pe alții să ajungă, să aibă succes, nu doar să se bucure de succesele altora, dar pe de altă parte li se pun în față și o serie de obstacole. Parteneriatul familial, încă embrionar în România, este un astfel de obstacol. Deși încurajate să urmeze o carieră, să își mai ia un serviciu, să se ocupe de mintea și de corpul lor, femeile sunt discret descurajate, prin intermediul poverilor domestice ce continuă să fie preponderent pe umerii lor ;
- hărțuire prietenoasă, amicală – comportamente sexuale aparent nevinovate și nedăunătoare dar care creează disconfort, intimidare,

inhibiție. Un exemplu bun îl constituie glumele și bancurile despre femei care nu au corespondent pentru bărbați – bancurile cu prostituate, blonde, soacre. La fel de evidentă este hărțuirea prietenoasă la care femeia este supusă zilnic pe stradă, la serviciu. Toleranța femeilor față de această formă de sexism diferă de la o țară la țară ;

- uneori femeile sunt tratate ca niște copii, ca simple posesii, ca obiecte sexuale – formă subtilă de sexism numită obiectificare subiectivă. Bărbații au cultural privilegiul să se uite la femei, iar femeile acceptă rolul de stimulatori ai intereselor vizuale masculine ;
- excluderea colegială (neglijare benignă). Femeile sunt făcute să se simtă invizibile sau neimportante prin izolare fizică, socială, profesională. Este știut faptul că bărbații sunt mult mai organizați în rețele de interese, în cluburi și grupări de interese ;
- aparent femeile sunt tratate egal dar practica zilnică demonstrează că prin acest tratament libertatea bărbaților crește, femeile fiind împovărate cu tot mai multe responsabilități. Este o forma subtilă de sexism eliberator. Femeile participă la această „conspirație", la această exploatare benevolă. Prin limbaj, legi, obiceiuri, în moduri formale și informale bărbații construiesc și mențin o tandră dominație – o dominație acceptată pentru că este interiorizată și considerată ca fiind colegială, mutual benefică, parte naturală a relațiilor intime cu bărbații.

Oricum ar fi denumite aceste forme de discriminare – discrete, subtile, încărcate de tandrețe, umor și colegialitate – femeile sunt prin intermediul lor marginalizate fără ca uneori să simtă acest lucru. Sexismul, în manifestările lui subtile, pare ceva natural, normal, parte inevitabilă a vieții de zi cu zi. De aceea nici nu este receptat ca o problemă individuală sau socială. Dar, demonstrează și cercetările de specialitate, este o problemă cu consecințe negative asupra realizării în plan individual și social al femeilor.

➧ (vezi și *Androcentrism*, *Sexism*)

Bibliografie

Benokraitis, Nijole V., 1997, *Subtle sexism : Current Practice and Prospects for Change*, London : Sage Publications.

Benokraitis, Nijole V., Feagin, Joe R., 1986, *Modern Sexism. Blatant, subtle and covert discrimination*, New Jersey : Prentice Hall.

Laura Grünberg

SEXUALITATE

În limbajul comun, principalul criteriu de diferențiere între bărbați și femei constă în sexul lor, identificat în funcție de rolul lor reproductiv. Feminismul a introdus categoria de gen tocmai pentru a sublinia determinările socio-culturale care definesc statutul de bărbat și cel de femeie. Sexualitatea părea complet inclusă în termenul de sex, subliniind în acest fel suportul biologic al relațiilor sexuale și rolul lor în reproducere. Explicația strict biologistă (de tipul programării genetice a comportamentului sexual) se confruntă astăzi cu teza construcției socio-culturale a vieții noastre sexuale. În această nouă accepțiune, sexualitatea nu este determinată doar de anatomia și fiziologia categorial definită ca fiind ori masculină, ori feminină. Diferențele de gen cuprind în sfera lor și statutul heterosexualilor, al homosexualilor, bisexualilor, transsexualilor și travestiților. „*Identitățile sexuale (heterosexuale, homosexuale, bisexuale) sunt răspunsuri nu numai față de construcțiile psihice, dar și față de rigiditățile socio-culturale și presiunile din partea familiilor și prietenilor*" (J. Lorber, 1998). Astfel, identitatea sexuală ar implica trei coordonate : recunoașterea personală, un stil de viață și recunoașterea socială a unui anume statut (Klein, Sepekoff și Wolf, 1985).

Parametrii care definesc startul relațiilor sexuale țin de aspectul anatomo-fiziologic al sexualității, de orientarea sexuală, și de mărcile socio-culturale ale genului. Diferențele mai consistente privesc însă calitatea vieții sexuale care este legată de tipul relațiilor pe care ea le angajează sau în cadrul cărora se manifestă. Chiar dacă în ultimele decenii se vorbește tot mai des de separarea actului sexual de iubire, rămâne evident că această posibilitate nu caracterizează în întregime sexualitatea umană. Implicarea afectivă și durata unei relații aduc diferențe importante în felul în care sexualitatea se manifestă.

➧ (vezi și *Gen*, *Eliberare sexuală a femeilor*, *Identitate de gen*, *Heterosexualitate*, *Hosexualitate*, *Lesbianism*)

Bibliografie

Klein, F., Sepekoff, B., Wolf, T., 1985, „Sexual Orientation : A Multi-Variable Dynamic Process", *Journal of Homosexuality*, 11, no 1-2, pp 35-49.

Lorber, J., 1998, „Beyond the Binaries : Depolarizing the Categories of Sex, Sexuality, and Gender", în M.F. Rogers, *Contemporary Feminist Theory*, McGraw-Hill.

Vannoy, Russell, 1980, *Sex without Love : A philosophical Exploration*, Buffalo, New York : Prometheus Books.

Gabriela Blebea Nicolae

SIMBOLICUL

Ideea rolului ocupat de simbolic în ordinea umanului este formulată de către C. Levi-Strauss, el argumentând că omul este un animal care creează simboluri şi trăieşte după ele. Aceste simboluri se nasc în contexte particulare.

Simbolicul reprezintă un concept central al teoriei lui J. Lacan (psihanalizei lacaniene). Din perspectivă lacaniană, se disting trei categorii de ordini : 1) simbolică, 2) imaginară, 3) reală. Ordinea simbolică este produsă de limbaj ca sistem de reguli impus din copilărie. Intrarea în limbaj înseamnă intrarea ca subiect într-un sistem de diferenţieri sexuale şi să capeţi o identitate de gen. Această intrare se face prin Legea tatălui, simbolizat de falus. Cultura în care intrăm este una falocentrică (doar falusul are rol de semnificant). Femeia ca imagine a mamei este o „lipsă", nu este un semnificant simbolic (femeia nu există în interiorul simbolicului). Femeile trăiesc, se exprimă şi luptă sub semnul falusului, fiindcă limbajul este falocentric şi trădează asimetrie puterii şi autorităţii între cele două sexe. Feministele franceze (Cixous, 1983 ; Irigaray, 1974) consideră că femeile au un simbolic separat, caracterizat prin „plenitudine" (după Cixous) şi „multiplicitate" (după Irigaray). Acest simbolic contrastează cu logica falică : prezenţă-lipsă. În privinţa problemei ordinii simbolice, feminismul are două tendinţe : a) aceea ca femeile să îşi găsească loc în interiorul ordinii ; b) aceea de a crea un simbolic feminin.

➧ (vezi şi *écriture féminine*)

Bibliografie

Cixous, Hélène, 1983, *Le Livre de Promethea*, Paris : Galimard.
Irigaray, Luce, 1974, „La mystérique", în *Spéculum de l'autre femme*, Paris : Minuit.

Mihaela Miroiu

SISTEME SEX/GEN

Termen introdus de antropoloaga americană Gayle Rubin în eseul „The traffic in Women" (1975), pentru a descrie sistemul universal de relaţii sexuale şi reproductive. Definind sistemele sex/gen ca „aranjamente prin care materialul biologic al sexului uman şi al procreaţiei este modelat de intervenţia umană" autoarea distinge între sexul

biologic – natural şi genul care este cultural construit. Preluând idei de la autori ca Freud, Lacan, Marx, Levi-Strauss autoarea consideră că teoria schimbului de femei descrie în mod adecvat opresiunea femeilor şi analizează modalităţile în care societăţile organizează diferenţele biologice dintre femei şi bărbaţi în aranjamente sociale specifice astfel încât femeile sunt obligate să îşi asume identităţi feminine care le transformă în obiecte de schimb între bărbaţi. Judith Butler a dezvoltat teoria lui Rubin în cartea *Gender Trouble* (1990).

Bibliografie

Gayle, Rubin, 1975, „The traffic in Women : Notes on the Political Economy Economy of Sex", în Reiter, Rayna Rapp (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York : Monthly Review Press.
Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York : Routledge.

Laura Grünberg

SOCIETATEA DE ANALIZE FEMINISTE ANA (SAFA)

Organizaţie neguvernamentală înfiinţată în anul 1993 cu scopul de a introduce studiile de gen/feministe în Romania, a promova cercetarea de profil şi a contribui, prin studii si cercetări, la îmbunătăţirea condiţiei femeilor din Romania. Printre membrii fondatori : Mihaela Miroiu, Laura Grünberg, Cecilia Preda, Ana Maria Sandi, Livia Deac.

Din anul 1997 în cadrul SAFA a luat fiinţă *Centru AnA de Resurse Multimedia de Studii de Gen* cu patru compartimente cu programe specifice : bibliotecă, centru de documentare, editură si şcoală.

Editura AnA pe lângă revista AnaLize publică cărţi în colecţia „Gen şi..." (*Gen şi educaţie*, Laura Grünberg, Mihaela Miroiu coord, AnA, 1997 ; *Gen şi Societate*, Laura Grünberg şi Mihaela Miroiu, Alternative, Bucureşti, 1997 ; *Gen şi politică*, Liliana Popescu coordonare, AnA, Bucureşti, 1998 ; *Drepturile femeilor. Ghid al organizaţiilor neguvernamentale pe drepturile femeilor*, Laura Grünberg şi Cecilia Preda coord, 2000).

Pentru rezultatele obţinute în 1998, SAFA a primit premiul UE/SUA pentru Societate Civilă şi Democraţie (detalii pe web site : http : //www.anasaf.ro).

Laura Grünberg

SOCIOLOGIA FEMINISTĂ

Sub genericul de sociologie feministă pot fi subsumate diverse perspective sociologice bazate pe multitudinea de teorii feministe conturate începând cu ultimele decenii ale secolului XX. Trăsătura lor comună este considerarea genului ca o categorie centrală de analiză sociologică și poziția critică față de sociologiile tradiționale. Sociologiile feministe consideră că acestea au ignorat și au marginalizat femeile, au ignorat sexul ca variabilă de cercetare sau l-au considerat doar ca simplă variabilă demografică, au pseudo-inclus și/sau au interpretat deformat experiențele femeilor sau au folosit excesiv interpretările prescriptive legate de aspectele de gen în detrimentul celor descriptive.

Sociologia, în comparație cu alte domenii ale științelor sociale, a fost mai rezistentă în a accepta propunerile teoretice ale feminismului. Acest lucru se datorează influenței conceptualizărilor funcționaliste ale genului din sociologie (în termeni exclusiv de roluri de gen), includerii genului mult timp doar ca variabilă demografică și nu ca o categorie centrală de analiză și ghetoizării ideilor feministe în interiorul sociologiilor marxiste.

Sintagma „sociologie feministă" este considerată de unii o contradicție în termeni căci în sens tradițional sociologia echivalează cu neutralitate axiologică și cu obiectivitate, iar feminismul își asumă în mod deschis angajarea, implicarea.

Caracteristica importantă a sociologiei feministe este înscrierea demersului într-o perspectivă teoretică care acordă un rol și o importanță fundamentală diviziunilor de gen din viața socială. S.g. problematizează inegalitățile de gen contribuind la o înțelegere mai bună a mecanismelor prin care se produc și se reproduc inegalitățile sociale între bărbați și femei.

Sociologia feministă nu este doar o sociologie cu femei, ci este mai ales o sociologie *pentru* femei. Strategia inițială de rectificare a absenței femeilor din studiile sociologice prin simpla adăugare a lor în cercetări și prin promovarea lor în cadrul domeniului academic sau cercetările axate pe explicarea inegalităților de gen prin prisma exclusivă a rolurilor de sex (variante liberale) s-au dovedit a nu fi abordări feministe căci definițiile și barierele conceptuale și de interpretare ale disciplinei în sine nu au fost chestionate. Pentru ca cercetarea sociologică să fie considerată feministă a fost nevoie de mai mult: alt tip de întrebări, alte raporturi între cercetător și cel studiat, alte scopuri ale cercetării.

Noutatea sociologiei feministe este identificabilă mai ales la nivelul trăsăturilor metodologice și epistemologice și mai puțin la nivel de

metode proprii de cercetare. Aflată într-un plin proces de profesionalizare teoria sociologică feministă se definește prin valorile pe care le promovează, și nu prin tehnici particulare adoptate.

Cercetarea feministă a impulsionat științele sociale, în general, și sociologia, în particular, cel puțin prin:

- noi resurse empirice și teoretice – experiențele femeilor, mereu la plural (sporirea interesului pentru cercetarea femeilor și a experiențelor acestora);
- noi scopuri pentru cercetare (pentru femei);
- noi teme de studiu (lărgirea tematicii de cercetare prin abordarea unor teme ca munca casnică, violența domestică, maternitatea ca instituție socială, dimensiunea de gen a unor instituții etc.);
- dezvoltarea unei sociologii de ramură – sociologia genului;
- impulsionarea cercetărilor interdisciplinare;
- încorporarea unei receptivități de gen în interiorul cadrelor teoretice (gen-izarea sociologiei).

Sub influența feminismului colonial, multicultural (practicat de bell hooks, Uma Narayan, și, în general, de reprezentantele feminismului nonvestic), sociologia feministă contemporană își asumă din ce în ce mai mult presiunile dinăuntru, operând cu mai multe variabile de cercetare (clasă, etnie, vârstă, apartenență religioasă, preferință sexuală etc.) și nu doar exclusiv cu genul în procesul de interpretare a faptelor, relațiilor și instituțiilor sociale.

Nume importante în sociologia feministă (selecție): Jessie Bernard, Nancy Chodorow, Sandra Harding, Arlie Hochschild, Liz Kelly, Judith Lorber, Ann Oakley, Shulamit Reinharz, Dorothy Smith, Candace West, Don Zimmerman.

În România domeniul este, cu mici excepții, neabordat. Microcercetările realizate sub egida Societății de Analize Feministe AnA sau, mai de curând, ale centrului Filia, unele lucrări de masterat din cadrul SNSPA – masteratul de studii de gen sau lucrări de doctorat precum cea a Laurei Grünberg (*Sociologia feministă un alt fel de sociologie. Gen-izarea sociologiei între proiect și utopie*), ca și cercetarea Valentinei Marinescu, *Aspecte de gen ale muncii domestice* (2002, Polirom) sunt începuturi în acest sens. Prezentăm în cele ce urmează câteva dintre cele mai importante nume ale domeniului.

ANN OAKLEY

Profesoară de sociologie și politici sociale la Institutul de Educație, Universitatea din Londra, Anglia. Autoare a unor cărți de referință în feminism și în particular în sociologia feministă*: Who's afraid of*

Feminism (1997) ; *From Here to Maternity* (1981) ; *The captured Womb : A History of the Medical Care of Pregnant Women* (1984, colecție de interviuri cu femei gravide) ; *What is feminism* (1976, în colaborare cu Juliet Mitchell) ; *Woman's Work : The Housewife, Past and Present* (1974) ; *Sociology of Housework* (1974). Aceasta din urmă este o lucrare clasică de sociologie feministă (având la bază teza de doctorat a autoarei) care a deschis calea unui domeniu nou de cercetare sociologică. Oakley este printre primele socioloage care introduce noțiunea de „gen-izare" („gendering") ca proces de interiorizare a atributelor feminine/masculine, noțiune utilă teoriei sociologice feministe. Clasic este considerat articolul ei „Interviewing women : a contradiction in terms" (1979, în *Becoming a Mother*) în care Oakley analizează critic paradigmele tradiționale de interviu.

JUDITH LORBER

Profesoară emerită de sociologie și studii despre femei la Colegiul Brooklyn și la Graduate School CUNY (unde a coordonat primele programe doctorale în domeniul studiilor feministe), membră fondatoare a prestigioasei reviste *Gender and Society*.

Autoare a unor cărți importante de sociologie feministă *: Gender Inequalities : Feminist Theories and Politics* (Roxbury, 1998) ; *Gender and the Social Construction of Ilness* (Sage, 1997) ; *Paradoxes of Gender* (Yale, 1994). Co-editoare a unor volume de sociologie feministă importante ca *Revisioning Gender* (Sage, 1999) sau *The Social Construction of Gender* (Sage, 1991).

Lorber este promotoare conceptului de „gen ca instituție socială", concept preluat și utilizat ulterior de alți sociologi feminiști și nu numai.

NANCY CHODOROW

În cartea ei, *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (1978), Nancy Julia Chodorow respinge determinismul freudian, punând accentul pe socializarea timpurie a fetelor și băieților în relație cu mamele lor. Teoria propusă de Chodorow pune accent pe relațiile cu particularul, cu cei intimi apropiați, analizând plăcerile și ambivalențele generate de aceste relații. Autoarea consideră că băieții și fetele nu trec prin aceleași procese Oedip, fetele construindu-și identitatea prin identificare cu mamele (feminitate împărtășită), iar băieții printr-un proces de diferențiere față de ele (separarea de mame induce o masculinitate defensivă caracterizată prin respingerea conexiunii, a tot ce e feminin). Datorită preocupărilor

femeilor pentru maternitate, puterea publică s-a concentrat în mâinile bărbaților, contribuind la o diviziune socială gen-izată între dragoste și muncă, emoție și rațiune (ambivalența maternității). Chodorow este criticată pentru generalizarea concluziilor dincolo de profilul eșantionului studiat.

GAIL KLIGMAN

Profesoară de sociologie la Universitatea din California, Los Angeles. Foarte bună cunoscătoare a problematicii de gen din țările fost comuniste (*Reproducing Gender. Politics, Publics and Everyday Life after Socialism*, Gail Kligman și Susan Gal școord.ț, Princeton Press 2000) și în special a realităților românești pe care le cunoaște direct, studiind intens satul românesc (*Nunta mortului*, 2000) și în general situația din perioada totalitară (*Politica Duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, Humanitas, 2000).

PETRU ILUȚ

Sociolog, profesor la catedra de Sociologie a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Profesorul Iluț este printre puținii sociologi români preocupați de problematica de gen. A publicat mult în zona sociologiei calitative (*Abordarea calitativă a socioumanului*, 1997). În cartea sa, *Iluzia localismului și localizarea iluziei* (Polirom, 2000), autorul dedică un întreg capitol problematicii de gen (cap. 6 : „Diferențe psihosociale bărbat – femeie. Problematica gender"). Traducând conceptul de gen prin „asimetria rolurilor de sex", profesorul Iluț abordează sintetic principalele teme legate de problematica rolurilor și stereotipurilor de gen, considerând că în literatura de specialitate (sociologia feministă americană în special) se întâlnește o abordare pro feminină a poblematicii de gen.

◗ (vezi și *Metodologii feministe*, *Sociologia genului*)

Bibliografie

Gamble, Sarah (ed.), 1999, *The Icon Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Cambridge : Icon Books.

Harding, Sandra (ed.), 1987, *Feminism and Methodology*, London : Open University Press.

Myers, A. Kristen ; Anderson, D. Cynthia ; Risman, J. Barbara (eds.), 1998, *Feminist Foundations. Toward Transforming Sociology*, Sage Publications.

Owen, David (ed.), 1997, *Sociology after Postmodernism*, London : Sage Publications.

Stacey, Judith ; Thorne, Barrie, 1985, *The Missing Feminist revolution in Sociology*, Social Problems 32, nr. 4.
Smith, Dorothy, 1996, „Women Perspective as a Radical Critique of Sociology", in Keller, Evelyn şi Longino, Helen, *Feminism and Science*, Oxford : Oxford University Press.

Laura Grünberg

SOCIOLOGIA GENULUI

Ramură a sociologiei, dezvoltată în mod special începând cu anii '70, care îşi propune redescrierea sistematică a realităţii sociale prin includerea consecventă şi privilegiată a dinamicii de gen în analiza sociologică.

Promotori şi continuatori ai marilor şcoli de gândire sociologică (Parson, Marx, Dahrendorf, Goffman, Garfinkel, Bourdieu etc.) au contribuit la dezvoltarea domeniului, încercând să explice diversele aspecte prin intermediul cărora genul modelează vieţile, perspectivele şi comportamentele oamenilor şi instituţiilor sociale.

Funcţionaliştii au fost interesaţi mai ales de explicarea modului în care prin intermediul complementarităţii rolurilor de gen (roluri feminine expresive şi roluri masculine instrumentale) se menţine echilibrul şi stabilitatea macrosocială.

Social, conflictualiştii, influenţaţi de teoriile marxiste, au analizat dimensiunea de gen a societăţii din perspectiva luptei pentru putere şi dominaţie economică, abordând cu predilecţie teme precum stratificarea de gen. Adepţii interacţionalismului simbolic au deplasat accentul către aspectele microsociale de interacţiune între membrii societăţii, studiind modalităţile de definire şi redefinire a genului la nivel microsocial. Social-constructiviştii, în prelungirea teoriilor lui Berger şi Luckman, au fost preponderent interesaţi de contextele sociale, culturale, istorice creatoare şi de norme, simboluri, semnificaţii şi ideologii de gen.

În fiecare dintre aceste şcoli de gândire sociologică se regăsesc şi autori şi autoare care au preluat şi adaptat idei feministe. Heidi Hartmann este cunoscută pentru cercetările ei pe stratificarea de gen, făcute în prelungirea teoriilor marxiste. Candice West şi Don Zimmermann, în prelungirea teoriilor lui Goffman, au explicat procesele de „facere a genului" („doing of gender theory"). Judith Lorber, reluând idei ale social-constructivismului, a lansat analiza genului ca instituţie socială.

În funcţie de modul în care s-a definit şi s-a operat cu categoria de gen putem distinge cel puţin următoarele tendinţe :

– o *sociologie empirică a genului* care se manifestă prin *asimilarea* genului în cadrul termenilor, conceptelor şi discursului sociologic dominant (strategia adăugării). Sarcina sociologiei este în acest caz de a suplimenta şi completa cercetările anterioare. Se consideră că prin rectificarea absenţelor şi distorsiunilor se poate obţine o cunoaştere mai bună. În special variantele pozitivist-funcţionaliste aparţin acestui tip de sociologie a genului.
– o *sociologie feministă a genului* care explorează şi propune în mod explicit o sociologie cu, despre şi pentru femei, considerând că nu este suficientă simpla adăugare a absenţelor. Se propune un *separatism* epistemologic (epistemologiile perspectivale) prin care se răstoarnă logica masculină şi se încearcă producerea unei cunoaşteri mai bune bazate pe experienţele femeilor (vezi şi *Sociologie feministă*). Inspiraţia de tip marxist este prezentă în această zonă.
– o *sociologie postmodernă a genului* care, refuzând metateoriile, încearcă să rezolve dilema asimilare *vs* separatism transformând termenii disputei, dizolvând categoriile femeie sau gen ca principii de fundamentare a teoriilor feministe, comutând accentul de la considerarea identităţii de gen ca fundament al politicilor la chestionarea formării identităţilor şi proceselor de excludere (pledând pentru politici ale diferenţelor).

➧ (vezi şi *Genul*, *Sociologie feministă*)

Bibliografie

Ashenden, Samantha, 1997, „Feminism, Postmodernism and the Sociology of Gender", in David Owen (ed.), *Sociology after Postmodernism*, London : Sage Publications.
Gamble, Sarah (ed.), 1999, *The Icon Critical Dictionary of Feminism*, Cambridge : Icon Books.
Lindsey, L. Linda, 1997, *Gender Roles. A Sociological Perspective*, New Jersey : Prentice Hall.

Laura Grünberg

SOCIALIZAREA DE GEN

Socializarea de gen este o componentă a procesului general de socializare prin care se învaţă, se asimilează şi se transmit normele de gen ale momentului şi ale locului încurajându-se sau descurajându-se anumite comportamente şi atitudini de gen considerate potrivite din punct de vedere social şi cultural.

Prin intermediul proceselor complexe de socializare și auto-socializare de gen indivizii își dobândesc (învață și își interiorizează) identitatea de gen.

Socializarea, inclusiv cea de gen, se realizează într-un ansamblu de situații aflate în legătură unele cu celelalte (situații de socializare morală, învățare cognitivă, imaginație, comunicare psihologică etc.), în care se construiesc, se împărtășesc, se interiorizează și sunt transmise permanent mesajele de gen.

Socializatorii direcți (părinții) și indirecți (prietenii, literatura, televiziunea, limbajul, jucăriile, muzica etc.) produc socializarea diferențiată a fetelor/femeilor și băieților/bărbaților prin mecanisme specifice (tratament diferențiat, identificare). Alegerea preponderentă a culorii roz pentru hainele fetițelor și a culorii bleu pentru hainele băieților sau atribuirea de sarcini casnice diferențiate copiilor în funcție de sexul lor sunt exemple de forme de tratament diferențiat. Copiii, prin identificare, preiau, total sau parțial, modelele de viață ale socializatorilor lor direcți (ceea ce face mama, bunica, tatăl, bunicul etc.). Mesajele de gen transmise prin intermediul manualelor școlare devin, de asemenea, surse de socializare indirectă, astfel încât, de exemplu, lipsa de modele feminine puternice, de succes în manuale induce discret modelul femeii care doar este și a bărbatului care face. Moda top modelelor, promovată prin mass-media, socializează femeile în interiorul unor standarde de frumusețe utopice, uneori periculoase pentru sănătate, creând un model de feminitate simplist și inconfortabil fizic și psihic pentru foarte multe femei, fie că acestea sunt sau nu conștiente de acest lucru.

Socializarea de gen contribuie, în anumite condiții, la apariția discriminării și segregării de gen. Promovând stereotipuri și prejudecăți de gen, socializarea de gen este strâns legată de fenomenul profețiilor autocreatoare. Indivizii socializați în stereotipuri se comportă față de persoanele stereotipizate în funcție de aceste stereotipuri, contribuind la confirmarea acestora de către ei înșiși (de exemplu, stereotipul legat de faptul că femeile sunt ori frumoase, ori deștepte provoacă, în rândul fetelor frumoase, complexul lipsei lor de inteligență).

Sociologi, psihologi sau psihanaliști precum Freud, Mead, Piaget, Cooley, Goffman au abordat, în cadrul teoriilor lor despre dezvoltarea identității de sine, și aspecte ale socializării de gen.

Teoria feministă, la rândul ei, a fost foarte preocupată de studierea mecanismelor, proceselor și consecințelor socializării de gen, preluând critic teoriile existente. Juliet Mitchell este printre primele autoare care abordează sistematic subiectul în *Women. The Longest Revolution* (1966) Ea consideră că socializarea este una dintre cele patru structuri sociale care trebuie transformate radical pentru eliberarea femeilor

(alături de producția de bunuri, reproducerea și sexualitatea). Autoare precum Nancy Chodorow sau Dorothy Dinnerstein pun accentul în lucrările lor pe consecințele asupra dezvoltării personalității copilului, ale faptului că în majoritatea societăților contemporane femeile sunt principalii socializatori (mame, bunici, baby sitter, asistente medicale). Carol Gilligan sau Candace West și Don Zimmermann dezvoltă idei interesante în prelungirea teoriilor dezvoltării cognitive sau ale interacționalismului simbolic.

◗ (vezi și *Roluri de gen*, *Stereotipuri de gen*)

Bibliografie

Jary, David ; Jary, Julia, 2000, *Collins Dictionary. Sociology*, Glasgow : Harper Collins Publishers.

Hirata, Helena ; Senotier, Danièle ; Laborie, Françoise ; Le Doaré, Hélène (coord.), 2000, *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris : Presses Universitaires de France.

Lindsey, L. Linda, 1997, *Gender Roles. A Sociological Perspective*, New Jersey : Prentice Hall, Inc.

Swawn, Meghan Burn, 1996, *The Social Psychology of Gender*, London : McGraw-Hill, Inc.

Laura Grünberg

SOAP OPERA / TELENOVELA

Telenovela ca gen își are începuturile în serialele radio ale anilor ’30 din SUA. Numele de *soap opera* (termenul anglo-american pentru *telenovelă*) provine de la faptul că aceste programe radio erau sponsorizate de marile companii de detergenți și săpunuri (*soap* = săpun). Procter and Gamble erau cei mai obișnuiți sponsori și de aceea acest gen de program a fost denumit „soap opera”. Ca și alte genuri televizuale (știrile, concursurile), telenovela provine mai degrabă din radio decât din cinema. Opera se referă la tendința acestui gen de a exprima ceva mai mult decât realitatea cotidiană (latura sa melodramatică). Sinonimul latino-american, telenovela, pune în evidență prin prefixul *tele-* apartenența sa la televiziune, precum și caracteristica narativității. O dată cu apariția televiziunii, soap opera a dispărut din programele de radio americane și genul și-a început o strălucită carieră în noul mediu. Soap opera nu este însă un gen (și fenomen) exclusiv american ; televiziunile din Marea Britanie, Australia, Brazilia, Mexic au contribuit plenar la dezvoltarea genului.

Telenovelele sunt difuzate fie în *prime time*, la ore de vârf (*Dallas*, *Dynasty*), fie în cursul zilei (*Tânăr şi neliniştit*). *Prime time* este perioada când întreaga familie urmăreşte programele TV, în contrast cu *day time*, când telespectatorii sunt în principal gospodinele, şomerii, pensionarii.

Personajele telenovelelor sunt stereotipuri : bastardul, orfana, femeia uşoară, servitoarea curioasă, femeia lider de clan/familie etc. Spre deosebire de genurile ficţionale masculine (film poliţist, de aventuri, science-fiction), telenovela afirmă primordialitatea familiei şi a relaţiilor personale nu prin prezentarea unei familii model, ci prin portretizarea zbuciumului, tensiunilor şi conflictelor inerente acestui spaţiu. Tematica soap-urilor include dragostea, căsătoria, divorţul, alcoolismul, sexul pre- şi extramarital, cariera pentru femei etc.

Soap opera tinde să manevreze emoţiile telespectatoarelor şi să le transforme în consumatori „condiţionaţi" ai stilului de viaţă (prin procură) şi ai produselor publicizate printr-o **orientare reactivă.**

Dacă aderăm la silogismul tacit evidenţiat de Ann Oakley bărbaţi/femei i.e. muncă/non muncă, putem califica soap opera drept construct ideologic care naturalizează „locul femeii" în spaţiul privat (M.E. Brown, 1990, p. 203). În plus, vizionarea soap operelor îi dotează pe fani (există şi admiratori bărbaţi) cu un capital cultural extrem de scăzut, spre deosebire de vizionarea unor filme de acţiune sau thriller, care în cultura patriarhală a confruntării şi succesului nu-i inferiorizează câtuşi de puţin pe receptori.

Poziţia receptoarelor de soap opera este dublu inconfortabilă : din perspectiva culturii hegemonice sunt victime ale consumerismului exacerbat, non critic, din perspectiva feministă sunt propagatoare de statu-quo în interiorul caruia încearcă doar să construiască nişe de cultură (putere) alternativă. M.E. Brown, cercetătoare feministă autorizată şi fidelă consumatoare de soap opera avansează ipoteza unei „woman's culture", paralelă cu cultura dominantă, contracultură a femeilor, conştientă de propria-i alteritate (şi congruentă cu bârfa, plăcerea conversaţiei, jurnalul).

Această cultură paralelă, operând într-un network feminin, instituie o comunitate (complicitate) sororală, „formează o parte importantă a prieteniei lor, asociate vieţii cotidiene şi generatoare a unei culturi feminine separate, pe care o pot împărtăşi în cadrul constrângerilor poziţionărilor lor ca soţii şi mame" (Ann Grey, *apud* M.E. Brown, 1990, p. 207). De aceea sursa plăcerii lor nu este doar textuală, ci şi contextuală şi în bună masură politică (în sensul că femeile numesc, legitimează şi îşi reglementează propria plăcere „Take pleasure into their own hands" – M.E. Brown). Aceste moduri de feminitate au fost

negate ca modele de rol, fiind considerate realizări simbolice ale poziţiilor subiectului feminin cu care receptorul se poate identifica la nivelul fanteziei (Ien Ang, 1990, p. 83). Fantezia este în viziunea autoarei punctul central în analiza consumului de soap opera şi telenovele. În perspectiva teoriei psihanalitice, fantezia nu trebuie văzută ca simplă iluzie, non realitate, ci ca o realitate în sine, ca un aspect fundamental al existenţei umane, ca o dimensiune necesară a realităţii psihice. „Fantezia este o scenă imaginară în care subiectul care visează este protagonistul şi în care sunt evocate scenarii alternative ale vieţii reale a subiectului" (Ien Ang, 1990, p. 83). Prin fantezie femeia se poate deplasa dincolo de constrângerile vieţii cotidiene, având posibilitatea de a explora alte situaţii, alte vieţi. „Plăcerea de a consuma ficţiuni este legată de cea a fanteziei, adică presupune ocuparea imaginară a poziţiilor altor subiecţi, poziţii aflate în afara orizontului identităţilor noastre sociale şi culturale cotidiene" (Ien Ang, 1990, p. 84).

Perspectiva teoretică evidenţiată de autoare se bazează pe o teorie poststructuralistă a subiectivităţii, în care ideea centrală este faptul că subiectivitatea nu este esenţa sau sursa acţiunilor, gândurilor, sentimentelor individuale. Din contră, subiectivitatea este considerată drept un produs al societăţii şi culturii în care trăim. Prin sistemele şi discursurile care circulă în societate şi în cultură se constituie subiectivitatea şi sunt formate identităţile individuale. Conform acestei teorii fiecare individ adăposteşte o multitudine de poziţii subiective care îi sunt propuse în discursurile cu care este confruntat. Identitatea sa este rezultatul contradictoriu al setului specific de poziţii pe care le cumulează într-un anume moment din istoria sa. După cum personajul de ficţiune nu reprezintă o imagine unică a feminităţii, la fel receptorul individual nu este o persoană a cărei identitate este statică şi coerentă. „Dacă o femeie este un subiect individual a cărei identitate este cel puţin parţial marcată de faptul că aparţine unui anume gen biologic, nu este deloc sigur că ea va adăposti acelaşi tip de subiectivitate feminină" (Ien Ang, 1990, p. 85).

Adoptarea unei subiectivităţi feminine nu este niciodată definitivă, ci întotdeauna parţială şi instabilă. „A fi femeie este un proces infinit de a deveni un subiect feminin. Nici o poziţie a subiectului nu poate acoperi în mod satisfăcător toate problemele şi dorinţele ce caracterizează o femeie" (Ien Ang, 1990, p. 85). Redefinindu-şi şi reinventându-şi permanent propria feminitate, femeia este atrasă şi de poziţii riscante sau inacceptabile social (numeroase studii de caz au relevat atracţia pe care o exercită asupra celor mai diverse categorii sociale un „antimodel" precum Alexis Carrington din *Dynasty*, purtătoare a

unor trăsături precum cinism, fermitate, agresivitate pe care inconștient le admirau tocmai pentru că nu le puteau „exercita" niciodată). În această fluiditate a pozițiilor feminine, fantezia și ficțiunea oferă un spațiu privilegiat, în care pot fi adoptate poziții subiective inacceptabile și imposibile social precum și cele care sunt mult prea periculoase pentru a fi aplicate în viața reală.

Subversiunea remarcată de cercetători la nivelul relației metacomunicative (M.E. Brown) poate fi detectată însă și la nivelul conținutului (intrigii ficționale) : „Accentul pe proces și nu pe produs, pe plăcerea continuă și ciclică mai degrabă decât climactică și finală reprezintă esența subiectivității feminine, opusă plăcerilor și recompenselor masculine" (J. Fiske, 1987, p. 183).

Emoția, seducția, procesualitatea se traduc în conversații și expresie facială (adesea în *close up* ca emblemă a unei relații profunde cu mama sau iubitul), iar sexualitatea nu mai este construită în jurul privirii masculine „male gaze", ci este empatic rostită și ascultată (*cf*. M.E. Brown, J. Fiske).

Caracteristicile „macho" ale eroului televiziunii masculine : asertivitatea, supremația forței (fizice, economice, politice), centrate asupra obiectivelor tind să devină în soap opera atributele eroului negativ, iar plăcerile derivate de publicul feminin țin tocmai de transgresarea normelor și validarea unui gen radical diferit. Modurile de raportare la acest tip „feminin" de serial au fost numite (Ien Ang) *implicare* (este cazul publicului feminin pentru care întâlnirea cu personajele telenovelelor are semnificația unei întâlniri reale) și *detașare* (este cazul majorității publicului masculin pentru care telenovelele stupidizează receptorii).

Soap opera generează pentru audiența feminină, pe lângă *plăcerea rituală* (a reîntâlnirii cotidiene cu aceiași eroi), și *plăcerea substanțială* a tematizării vieții private și centralității personajelor feminine, dar și cea *fantasmatică* a evaziunii în spații și roluri inaccesibile în viața reală.

După o lungă perioadă de hegemonie a mecanismelor textuale (structuralism, semiotică), asistăm astăzi la revalorizarea studiului etnografic, a analizei audienței ; Janice Radway, în bine cunoscutul studiu *Reading the Romance*, preconizează translația de la textul izolat la „evenimentul social complex al lecturii" în „contextul vieții cotidiene". Analiza receptării a evidențiat faptul că publicul feminin negociază activ construcțiile și interpelările textuale, ca și pozițiile asumate, în concordanță cu experiențele sociale și personale traversate. De aceea categoria femeie, ca și cea de clasă sau rasă este departe de a fi stabilă sincronic și diacronic, constituindu-se ca perpetuă producere/reproducere în variatele discursuri și practici de poziționare.

De fapt, identificarea cu „privirea" și agentivitatea masculină sau sensibilitatea feminină poate fi întreruptă de identificări „gender"--neutre care explică diversitatea practicilor de consum mediatic atât la bărbați, cât și la femei (de la femei care urmăresc în week-end meciuri de fotbal și filme hard la bărbați care vizionează soaps). Adoptarea diferitelor poziții subiective, cercetarea masculinității corelativ cu cea a feminității nu sunt decât câteva din orientările (provocările ?) cercetării televizuale viitoare.

➧ (vezi și *Genul*, *Privirea*, *Spectatoarea*)

Bibliografie

Allen, Robert (ed.), 1987, *Channels of Discourse. TV and Contemporary Criticism*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press.

Ang, Ien, 1990, „Melodramatic Identification : Television Fiction and Women's Fantasy" in M.E. Brown (ed.) *Television and Women's Culture*, Sage Publications.

Ang, Ien, 1996, *Living Room Wars*, London and New York : Routledge.

Brown, Mary Ellen (ed.), 1990, *Television and Women's Culture*, London : Sage Publications.

Brown, Mary Ellen, 1994, *Soap Opera and Women's Talk. The Pleasure of Resistance*, London, New Delhi : Thousand Oaks.

Fiske, John, 1987, *Television Culture*, London and New York : Methuen.

Fiske, John, 1990, *Reading the Popular*, London and New York : Routledge.

Rogers, Deborah, 1995, „Daze of Our Lives", in Gail Dines & Jean Humez (eds.) *Gender, Race and Class in Media*, Sage.

Zoonen, Liesbet Van, 1994, *Feminist Media Studies*, London, New Delhi : Thousand Oaks.

Daniela Rovența Frumușani

SPECTATOAREA

Acest concept s-a impus în studiile culturale feministe la începutul anilor '90 ca efect al impactului foarte puternic pe care l-a avut analiza *privirii*, inițiată de Laura Mulvey (Mulvey, 1990).

Necesitatea definirii identității, a dorințelor, precum și a plăcerilor unei spectatoare în contrast cu cele ale unui spectator s-a conturat atât în abordările de factură psihanalitică, cât și în domeniul cercetării receptării mass-mediei. Obiectivul politic, feminist urmărit a fost de a recupera pentru femei poziția de subiect, de receptor activ, creator de semnificații.

În cadrul unui demers de sorginte psihanalitică s-a detectat posibilitatea ca spectatoarea să-şi aproprieze privirea, considerată în abordarea Laurei Mulvey a fi apanajul spactatorului masculin şi la care spectatoarea ar avea acces doar trădându-şi identitatea de gen. Studii ulterioare din perspective post-structuraliste ce concep identitatea în termeni de poziţie adoptată în cadrul unui anumit discurs sau a unei practici sociale au demonstrat fluiditatea trecerii de la o poziţie la alta, permiţând astfel spectatoarei rolul de deţinătoare a privirii.

Spectatoarea îşi poate alege ca obiect al privirii fie imaginea unei alte femei (adesea o proiecţie idealizată a sinelui), fie imaginea unui bărbat. În cazul când un bărbat devine obiect al privirii feminine nu se produce, cum poate ne-am fi aşteptat, o schimbare radicală a raporturilor de forţă masculin – feminin. Nu are loc o redefinire totală a identităţii masculine pe coordonatele tradiţionale ale identităţii feminine, adică în termeni de pasivitate, vulnerabilitate şi imposibilitate de a accede la poziţia de subiect. Bărbaţii din imagini, deşi aparent obiectivaţi, nu renunţă la poziţia şi la prerogativele tradiţionale de subiect. Identitatea masculină devine însă eterogenă şi preia elemente dictate de poziţia „feminină" de obiect al privirii.

Spectatoarea a fost amplu analizată în studiile de receptare, studii cu puternică tentă sociologică (Morley, 1986 şi Stacey, 1995). Experienţele femeilor, deseori marginalizate sau ignorate, au fost cercetate dintr-o perspectivă favorabilă lor. În teoria receptării spectatorul--spectatoarea nu mai este perceput(ă) ca un pol pasiv, inert al comunicării, ci, dimpotrivă, el-ea generează semnificaţii noi. Acţiunea predilectă a femeilor de a viziona filme şi în special soaps sau telenovele a fost redefinită ca o acţiune semnificantă în sens de generatoare de semnificaţii.

Identificarea pe linie feminină nu mai este defavorizantă cum era privită de Mulvey sau o continuatoare a acesteia, Mary Ann Doane, ci, dimpotrivă (Mary Ann Doane, 1991). Fantasmele evazioniste nu mai sunt criticate de pe poziţii feministe intransigente, ci sunt privite ca surse psihologice de fortificare a sinelui (Ang, 1985).

Ceea ce este important de semnalat este flexibilitatea pe care spectatorul-spectatoarea o dovedeşte în procesul vizionării, mutându-se cu uşurinţă de pe o poziţie pe alta, când cea de subiect, când cea de obiect, identificându-se cu diferiţi eroi şi în ipostaze dintre cele mai neaşteptate. Revalorizarea rolului fantasmelor a permis o analiză mult mai nuanţată a identităţii de gen, în continuă transformare, oscilând între diferite poziţii, refuzând categorizările esenţializante, precum şi binaritatea masculin-feminin ce derivă din aceste categorizări.

◗ (vezi şi *Discursul*, *Genul*, *Privirea*)

Bibliografie

Ang, Ien, 1985, *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*, London: Methuen.

Doane, Mary Ann, 1991, *Femme Fatale. Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, London: Routledge.

Morley, David, 1986, *Family Television, Cultural Power and Domestic Leisure*, London: Comedia.

Mulvey, Laura, 1977, 1990, „Visual Pleasure and Narrative Cinema", in *Issues in Feminist Film Criticism*, Bloomington: Indiana University Press.

Stacey, Jackie, 1995, *Star Gazing. Hollywood cinema and Female Spectatorship.* London: Routledge.

Mădălina Nicolaescu

STATUL – NAŢIUNE CA ACTOR INTERNAŢIONAL

Perspectivele de gen asupra statului-naţiune deschid un context de analiză care evită reducţionismul teoriilor tradiţionale ale relaţiilor internaţionale şi fac vizibile experienţele femeilor şi ale altor categorii marginalizate. Semnificaţia simbolică a femeilor în definirea identităţii de stat, naţionale, le transformă în ţinte ale violenţelor, incluzând şi violul de război ca strategie militară.

Perspectiva realistă în relaţiile internaţionale a impus o simplificare a conceptului de stat, considerat cel mai important actor al sistemului internaţional. În majoritatea abordărilor realiste şi neo--realiste, statul este un actor unitar cu trăsături antropomorfizate – statele iau decizii, au reacţii şi comportamente raţionale sau emotive etc. Această simplificare, considerată ca fiind foarte importantă pentru eleganţa şi eficienţa analizei (Waltz, 1979), se bazează pe fuziunea dintre noţiunea de suveranitate şi cea de construcţie naţionalistă a identităţii politice (Steans, 1998, p. 60). Criticii realismului consideră că această imagine este statică, nu poate să înregistreze schimbările survenite la nivelul actorilor statali sub impactul globalizării şi al creşterii rolului altor actori nonstatali – organizaţii internaţionale guvernamentale şi nonguvernamentale, organizaţii suprastatale (Uniunea Europeană), corporaţii transnaţionale, mişcări spontane şi chiar indivizi (Rosenau, 1994). Una dintre ideile centrale criticate de feminism în teoria relaţiilor internaţionale este că în afara statelor domneşte doar anarhia. Absenţa formelor de guvernare mondială impune legea celui mai puternic, sistemul internaţional fiind considerat ca un mediu al luptei permanente pentru putere şi al echilibrului puterii bazat pe interese de moment, un mediu al războiului

tuturor contra tuturor. Interesul național al actorilor statali impune astfel inevitabil, în analizele tradiționale, o separare netă între politica internă și cea externă a statelor prin protejarea formelor de păstrare a identității politice suverane și apărarea acestei identități de atacurile „străinilor" care vor să-și impună propriile interese naționale. Teoreticienii feminiști ai relațiilor internaționale consideră că identitatea colectivă a actorilor statali nu trebuie redusă la granițele teritoriale și la separările artificiale dintre domeniile intern și internațional. Diferențele de gen au un rol central în constituirea identității colective naționale, rol eludat de perspectiva tradițională. În era globalizării, identitățile devin multistratificate, iar viața personală a membrilor comunităților statale este influențată din ce în ce mai mult de presiunile transnaționale care nu mai respectă granițele tradiționale.

Reducerea definirii identității de stat la identitatea națională (prin formule etno-naționaliste) și creșterea exponențială a numărului conflictelor identitar naționaliste dupa încheierea Războiului Rece a avut un impact deseori dramatic pentru relațiile de gen. După cum arată și Pettman (1997, 2000), statul este deseori imaginat ca un bărbat, iar națiunea ca o femeie. Limbajul naționalismului este cel al familiei (sânge, rudenie, casă). Națiunea este deseori reprezentată ca o femeie sub amenințarea violenței sau dominării, astfel încât fii ei trebuie să lupte pentru a-i păstra onoarea. În perspectiva patriarhală, femeile sunt identificate cu mamele națiunii, cu „pântecele naționaliste" (Enloe, 1989). Analizele feministe arată că femeile pot fi ușor atrase în sprijinul cauzelor naționaliste, chiar dacă implică distrugerea, purificarea etnică a altor femei. Marea valoare simbolică asociată femeilor în conflictele identitare naționaliste le fac ținta predilectă a bărbaților din tabăra adversă pentru umilirea fiilor care nu-și pot proteja mamele, care sunt în același timp mamele națiunii. Violul în masă devine astfel strategie de război și de purificare etnică.

Feminismul postmodern, teoria critică și analizele radicale arată cu metodologii diferite că identitățile personale și de grup nu se pot reduce la dimensiunea națională și la elementele de definire a cetățeniei din cadrul statelor și deschid analize pentru modul în care presiunile globale transformă loialitățile și elementele de apartenență la grupuri cu acțiune locală, regională sau mondială (Sylvester, 1997). Redefinirea feministă a rolului actorului statal introduce în analiză în afara variabilei de gen și alte diviziuni fundamentale : clasă socială, rasă sau etnicitate.

Bibliografie

Enloe, Cynthia, 1989, *Bananas, Beaches & Bases. Making Feminist Sense of International Politics*, London : Pandora

Pettman, Jan Jindy, 2000, „Gender Issues", in Baylis, John ; Smith, Steve (Eds) *The Globalization of World Politics*, Oxford : Oxford University Press.

Pettman, Jan Jindy, 1996, *Worlding Women. A feminist international politics*, London and New York : Routledge.

Rosenau, James, 1994, *Turbulență în politica mondială*, București : Ed. Academiei Române.

Sylvester, Christine, 1997, *Feminist Theory and International Relations in a Postmodern Era*, Cambridge : Cambridge University Press.

Steans, Jill, 1998, *Gender and International Relations. An Introduction*, Cambridge : Polity Press.

Waltz, Kenneth, 1979, *Theory of International Politics*, Reading, Mass. : Addison-Wesley.

Sergiu Vintilă

STEREOTIPURILE DE GEN

Stereotipurile de gen se definesc ca fiind sisteme organizate de credințe și opinii consensuale în legătură cu caracteristicile femeilor și bărbaților, precum și despre calitățile presupuse ale masculinității și feminității. Trăsăturile pe care oamenii le asociază bărbaților și femeilor au un caracter nu numai descriptiv, ci și prescriptiv. Credințele stereotipuri ne spun nu numai cum sunt femeile și bărbații, dar și cum ar trebui ei să fie.

Stereotipurile de gen fac parte dintr-un sistem mai larg de credințe despre gen care influențează percepțiile despre cele două sexe. Acest sistem de credințe se transmite mai ales prin așteptările societale, el incluzând totodată și atitudinile față de rolurile adecvate fiecărui sex, percepțiile cu privire la cei care violează aceste norme, precum și percepția de sine ca persoană de un anumit gen.

Încă de la începuturile cercetării stereotipurilor de gen au fost identificate două mari grupuri de trăsături : grupul „competent", asociat bărbaților, care include trăsături, cum ar fi încrederea în sine, independența, controlul (tipul activ), și grupul expresiv-călduros, asociat femeilor, care include trăsături, cum ar fi căldura, bunătatea, preocuparea pentru binele celorlalți (tipul empatic). Aceste trăsături reprezintă în mare parte și rezultatul percepțiilor de sine ale fiecărui gen în parte : bărbații se consideră ei înșiși mai activi, iar femeile mai orientate către ceilalți, mai empatice.

Rezultatele analizelor comparative pe mai multe culturi și naționalități au relevat faptul că aceste atribute sunt în mare parte universal-consensuale, bărbații se autoclasifică ca fiind activi, iar femeile, empatice. Acest sistem de credințe s-a dovedit foarte stabil și de-a lungul timpului. Cu toate că, de exemplu, femeile se percep astăzi mult mai active decât acum 50 de ani, bărbații și-au păstrat aceeași percepție de sine.

Cercetarea stereotipurilor de gen are în vedere drept componente centrale examinarea trăsăturilor asociate femeilor și bărbaților, rolurile asociate fiecărui gen (bărbații sunt capi de familie, femeile cresc copiii și au grijă de gospodărie, de exemplu), caracteristicile fizice și abilitățile cognitive stereotip asociate genului respectiv (bărbații sunt văzuți mai analitici și mai buni în rezolvarea problemelor, pe când femeile sunt considerate mai expresive, mai imaginative și cu abilități verbale mai bune). Prezentăm în cele ce urmează caracteristicile stereotipuri de gen cel mai frecvent asociate femeilor și bărbaților, așa cum au fost ele sintetizate în literatura de specialitate (Mary Kite, 2001, p. 563).

	Trăsături	*Roluri*	*Caracteristici Fizice*	*Abilități cognitive*
Asociate femeilor	Devotate celorlalți	Pregătesc masa	Frumoase	Artistice
	Conștiente de sentimentele celorlalți	Fac cumpărăturile	Drăguțe	Expresive
	Emoționale	Spală	Cochete	Creative
	Săritoare	Sunt receptive la modă	Splendide	Imaginative
	Blânde		Grațioase	Intuitive
	Bune	Sunt o sursă de ajutor moral	Mici	Perceptive
	Înțelegătoare	Au grijă de copii	Sexi	Au gust
	Calde	Fac menajul	Au vocea blândă	Au abilități verbale foarte bune

	Trăsături	*Roluri*	*Caracteristici Fizice*	*Abilități cognitive*
Asociate bărbaților	Activi	Își asumă responsabilitățile financiare	Atletici	Analitici
	Iau repede decizii	Sunt capul familiei	Masivi	Exacți
	Competitivi	Câștigă bani	Cu umeri largi	Buni la abstracții
	Se simt superiori	Sunt responsabili de reparațiile casei	Robuști	Buni la cifre
	Independenți	Au inițiativa în relațiile sexuale	Musculari	Buni la rezolvatul problemelor
	Nu renunță ușor	Se uită la sport la televizor	Puternici fizic	
	Au încredere în ei		Duri	Abilități matematice
	Rezistă bine la stres		Înalți	

Mecanismul de transmitere a acestor așteptări sociale și culturale este pus în mișcare de influența congruentă a mai multor factori: părinți, media, școală, prieteni etc. Copiii pot selecta încă de la vârsta de 2-3 ani jucăriile specifice fiecărui sex în parte, tinzând să se conformeze în preferințe cu ceilalți băieți și fetițe. Sandra Bem (1993) susține că genul devine foarte devreme o lentilă prin care copiii văd și interpretează comportamentul celor din jur, ei dezvoltându-și așa-numitele „scheme de gen" care însumează credințele și opiniile despre femei, bărbați, fetițe și băieți.

La maturitate, când așteptările sociale cu privire la modul cum trebuie să se comporte cele două sexe sunt deja bine asimilate, oamenii ajung chiar să-i perceapă pe ceilalți, cel puțin la prima vedere, bazându-se pe stereotipurile de gen. Mai mult chiar, oamenii au tendința de a construi, și implicit valoriza, caracteristicile de gen ca fiind bipolare, ce e feminin nu e masculin și invers. Oamenii presupun deci că o

femeie care are caracteristicile fizice feminine are, de asemenea, și trăsături comportamentale feminine și își îndeplinește rolul specific de gen feminin. La fel și pentru bărbați. Informațiile acestea, cuplate cu informația despre sexul persoanei, duc la judecăți cu privire la orientarea sexuală. Astfel că un bărbat care are trăsături caracteristice etichetate drept feminine (empatie, înțelegere) poate fi etichetat drept homosexual, iar o femeie care nu se conformează rolului ei de gen sau setului de trăsături caracteristic feminine este posibil să fie etichetată drept lesbiană.

Judecățile cu privire la status și putere sunt și ele asociate stereotipurilor de gen : de la cei care ocupă poziții mai înalte în ierarhia socială se așteaptă trăsături specific masculine, pe când despre cei cu un status mai scăzut se crede că au trăsături stereotip feminine.

Cei care nu se conformează rolurilor de gen stereotipuri așteptate de la sexul lor sunt sancționați social în diverse forme.

◗ (vezi și *Identitate de gen*, *Roluri de gen*)

Bibliografie

Bem, Sandra, 1993, *The Lenses of Gender : Transforming the debate on Sexual Inequalities*, New Haven, CT : Yale University Press.

Golombok, S., Fivush, R., 1994, *Gender Development*, Cambridge University Press.

Kite, Mary, 2001, *Gender Stereotypes*, in Worell, Judith (ed.), 2001, *Encyclopedia of Women and Gender, Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, San Diego, London : Academic Press.

Otilia Dragomir

STRATIFICAREA DE GEN

Orice proces prin intermediul căruia genul devine fundament pentru stratificare socială, prin care diferențele între femei și bărbați, între feminitate și masculinitate sunt sistematic ierarhizate și evaluate.

Până în anii ’70, cu excepția unor texte sociologice disparate axate pe analiza instituției familiei sau căsătoriei, nu exista un interes deosebit pentru stratificarea de gen. Diferențele sociale și economice dintre sexe erau explicate mai ales în termeni biologici, stratificarea de gen fiind marginalizată în sociologie, subsumată studiilor legate de stratificarea de clasă, etnică etc.

Sociologia feministă (sau sociologia influențată de către cercetători și cercetătoare feministe) a preluat și adaptat critic teoriile

clasice precum cele weberiene sau marxiste sau a propus teorii alternative, punând accent pe importanța folosirii genului ca sistem de stratificare socială, sistem în care femeile (și în general femininul) sunt deseori ierarhizate, evaluate și recompensate sub nivelul bărbaților (masculinului). Cercetări în domeniul stratificării de gen au arătat faptul că deseori femeile sunt plătite mai prost decât bărbații pentru activități identice sau echivalente ; femeile sunt înclinate „să aibă o slujbă” mai mult decât „să aibă o carieră” ; mobilitatea lor socială este mai redusă decât cea a bărbaților, tendințe având ca explicație principală complexitatea responsabilităților familiare care, cultural, revin aproape exclusiv femeilor.

Dintre cele mai semnificative progrese apărute după anii ’50 în cadrul studiilor axate pe stratificarea de gen a fost utilizarea unei noi variabile de cercetare : diviziunea muncii casnice. Spre deosebire de teoriile sociologice ale secolului al XIX-lea care socoteau diviziunea muncii ca principala sursă de stratificare de clasă, teoriile sfârșitului de secol XX se axează pe diviziunea muncii casnice ca sursă principală de stratificare de gen.

Trecerea de la analiza în termeni de roluri de gen la cea în termeni de stratificare de gen a însemnat trecerea de la considerarea inegalităților dintre bărbați și femei ca rezultat exclusiv al socializării de gen la explicarea inegalităților de gen în primul rând ca rezultat al structurilor instituționale care dezavantajează femeile independent de trăsăturile biologice specifice sexului lor. Rezultatul practic al acestei mutații de analiză și interpretare a fost o trecere de la blamarea victimei (femeile) la „blamarea” explicită a sistemului social producător de inegalități de gen, de stratificare de gen.

◗ (vezi și *Genul*, *Feminitate*, *Masculinitate*, *Roluri de gen*)

Bibliografie

Acker, Joan, 1998, „Women and Social Stratification. A case of Intellectual Sexism”, in Kristen A. Myers, Cynthia D. Anderson, Barbara J. Risman (eds.), *Feminist foundations. Toward Transforming Sociology*, London : Sage Publications.

Satzman Chafetz, Janet, 1998, „From Sex/Gender Roles to Gender Stratification : From Victim blame to System Blame”, in Kristen A. Myers, Cynthia D. Anderson, Barbara J. Risman (eds.), *Feminist foundations. Toward Transforming Sociology*, London : Sage Publications.

Laura Grünberg

STUDII DESPRE FEMEI/ STUDII DE GEN/STUDII FEMINISTE

Apariția și dezvoltarea *Studiilor despre femei* (*Women's Studies*) poate fi considerată ca una dintre cele mai remarcabile inovații în curricula învățământului superior din ultimele decenii, fiind o consecință academică a mișcării feministe.

Studii despre femei înseamnă studii făcute de femei (deși recent și de bărbați), despre femei (cu accent pe explicarea poziției lor în societate, pe analiza patriarhatului la nivel instituțional, ideologic, subiectiv) și pentru femei (servind înțelegerea propriei identități dintr-o perspectivă nesexistă).

Studiile despre femei, cu cele două componente – cea educativă și cea de cercetare –, au început să caute răspunsuri la întrebări de tipul: de ce atât de puține femei profesor? Unde sunt femeile în istorie, filosofie, sociologie etc.? De ce femeile sunt definite doar în relație cu alții, în speță cu bărbatul ca „normă". Care este melanjul real dintre moștenirea biologică și cea culturală în formarea identității sexuale și în atribuirea rolurilor în societate? De ce activitatea casnică nu este considerată și evaluată ca muncă? Care sunt diferențele între instituția maternității și sentimentul matern? Experiențele specific femeiești dau un privilegiu epistemic femeilor?

Sub titulatura „studii despre femei" s-a conturat un teren larg de cercetări interdisciplinare-transdisciplinare-multidisciplinare în care au fost folosite diverse subiecte, metode și perspective teoretice. Intrând în polemică cu cercetarea și teoriile tradiționale, studiile despre femei au propus schimbări de optică în sociologie (propunând o alternativă la pretinsa obiectivitate, neutralitate și universalitate a cunoașterii științifice prin introducerea variabilei „diferența sexuală" în inima cercetării teoretice), în filosofie (prin reevaluarea gândirii dihotomice și prin propuneri de revizuire a eticilor tradiționale), în psihanaliză (prin replici pertinente la teoriile de tip freudian), în medicină, istorie, economie etc.

Motivele de divergență și regrupările în interiorul celor ce activează, predând sau cercetând, în acest domeniu țin de:

– considerarea studiilor despre femei ca discipline autonome (ceea ce după unii ar duce la o „ghetoizare a domeniului") sau integrarea lor în programele deja existente în universități (ceea ce, spun alții, ar însemna recunoașterea statutului de inferioritate al disciplinei;
– titulatura lor – „Studii despre femei" este un concept preluat din America și exportat în țările anglofone. „Studii feministe" este replica europeană, ce angajează din start o anumită poziție, cea feministă față de obiectul studiului. „Studii de gen", cea mai recentă propunere (studii nu atât despre femei, ci despre relațiile bărbați/femei, deci și despre bărbați) primită inițial cu entuziasm este considerată în prezent ca fiind inoperantă (multe țări nu au un corespondent lingvistic) și impunând o prea mare neutralitate;
– relația cu mișcările sociale – unii consideră studiile despre femei indispensabil legate de mișcările și revendicările sociale, alții văd în ele un domeniu de sine stătător (cu originile în mișcarea de eliberare care poate prelua idei sau se poate „pierde" în detalii teoretice abstracte);
– validitatea lor ca cercetări în primul rând teoretice sau ca în primul rând aplicate.

Inițial, schimbarea curriculară propusă și produsă de acest tip de cursuri a însemnat conștientizarea absenței femeilor și umplerea unui gol de informație. Apoi s-a trecut la tratarea femeilor ca un grup dezavantajat, subordonat (prin cursuri de tip „Femeile și Politica", „Femeile și mass-media"). A urmat apoi un stadiu în care femeile au fost studiate prin proprii termeni, în cadrul unor cursuri centrate pe femei care încercau să impună un separatism epistemologic conturând paradigme în afara celor existente. Mai recent s-a trecut la faza de integrare în care, prin intermediul genului considerat categorie centrală de analiză, sunt chestionate toate disciplinele academice, tinzându-se către o transformare curriculară generalizată care să propună o viziune inclusivă asupra experienței umane, bazată pe diferență, diversitate.

Comunitatea științifică și academică a acceptat greu instituționalizarea oficială a unor asemenea cursuri și cercetări ca „alternativă la cunoaștere". În America, țara de baștină a feminismului, primul curs a fost ținut în 1960, dar primul program de studii despre femei, oficial integrat a apărut în 1970 în San Diego. În 1982 existau deja peste 3000 de cursuri individuale, 430 de instituții ce ofereau asemenea cursuri (dintre care 45 ofereau Master și 10 doctoratul) și 28 de centre de cercetare ce erau axate pe problemele femeilor. Primul curs în Anglia a fost ținut în perioada 1968-1969 de către o celebritate în materie, Juliett Mitchell, la Anti-University. Australia a sărbătorit în 1993, 20 de ani de la înființarea primului curs de acest tip. În general, în toate țările vestice popularitatea unor asemenea cursuri și proiecte de cercetare, în cadrul instituțiilor de învățământ superior sau în afara lor, în centre de studii autonome, a crescut rapid.

În România se poate considera că la acest moment feminismul academic este mai dezvoltat decât cel activist. Ca în majoritatea

ţărilor din estul Europei, introducerea acestor tipuri de cursuri a început după anii 1990 şi s-a materializat într-un număr din ce în ce mai mare de module de gen în cadrul unor facultăţi din Bucureşti, Cluj, Timişoara, Iaşi. Competenţele în domeniu au crescut semnificativ şi, ca urmare, din 1998, la iniţiativa prof. dr. Mihaela Miroiu, a luat fiinţă un Masterat de Studii de Gen în cadrul Facultăţii de Ştiinţe Politice a Şcolii Naţionale de Studii Politice şi Administrative din Bucureşti (informaţii suplimentare despre programele de studii de gen din România pe website *AnA : www : / /anasaf.ro*).

➧ (vezi şi *Grupul interdisciplinar pentru studii de gen*, *Masteratul de gen şi politici publice*, *Societatea de analize feministe AnA*)

Bibliografie

Grünberg Laura, Miroiu Mihaela (coord.), 1997, *Gen şi Societate*, Bucureşti : Ed. Alternative.

Woyshner, A. Christine, Gelfond, S. Holly, 1998, *Minding Women. Reshaping the Educational Realm*, Harvard Educational Review.

Laura Grünberg

SUPORT SOCIAL

Suportul social numeşte totalitatea modalităţilor prin care, din partea societăţii, la nivel global sau secvenţial, local, privind comunitatea, se acordă sprijin atât pentru supravieţuire, cât şi pentru dezvoltare.

Suportul social poate fi receptat ca o formă a protecţiei sociale referindu-se la : asigurarea veniturilor pentru categoriile de persoane care nu pot dobândi resurse prin munca proprie (şomeri, persoane cu deficienţe, copii, bătrâni), protejarea populaţiei faţă de fluctuaţiile economice, ajutorarea celor afectaţi de cataclisme naturale, asigurarea ordinii publice, protecţia împotriva criminalităţii, preîntâmpinarea factorilor de risc.

Suportul social poate fi realizat prin intermediul asigurărilor sociale (asigurări în caz de boală, pensii, asigurări de şomaj, în cazul unor accidente etc.) şi prin asistenţa socială.

Suportul social este obiectul de interes al unor politici specifice. Politicile de suport pentru şomeri cuprind : ajutorul de şomaj, cursurile de pregătire profesională ; angajarea în domeniul public, subvenţii la angajare, mai ales pentru absolvenţi, crearea de locuri de muncă ; măsuri de suport pentru începerea unei activităţi pe cont propriu ; informare şi consultanţă în diverse domenii.

Un tip aparte de suport social se realizează pentru persoanele cu diferite dizabilităţi, faţă de persoanele cu handicap.

În cadrul politicilor locuirii se acordă suport social pentru construirea de locuinţe, se facilitează obţinerea de credite în vederea cumpărării locuinţelor de către familiile tinere, se construiesc locuinţe sociale.

Politica de suport pentru femei priveşte : egalitatea de şanse, drepturile femeii, statutul femeii pe piaţa muncii, combaterea violenţei (inclusiv a violenţei domestice), participarea şcolară, participarea femeilor la decizie şi viaţă politică, politici de suport pentru femeile cu copii, protecţia maternităţii.

➧ (vezi şi *Asistenţa socială*, *Maternitatea*, *Violenţa domestică*)

Bibliografie

Allen, Vl, 1975, „Social support for nonconformity", in Berkowitz, L. (ed.), *Advances in experimental social psychology*, vol. 8, New York : Academic Press, pp. 1-43.

Zamfir, Elena ; Zamfir, Cătălin ; Adrian, Nicolae Dan ; Cace, Sorin, 1999, „Politici de suport pentru femei", in Zamfir Cătălin (coord.), *Politici sociale în România*, Bucureşti : Ed. Expert.

Cristina Ştefan

Ș

ȘOVINISM MASCULIN

Sensul originar al termenului „șovinism” este cel de patriotism exagerat, necritic, credință extremă în superioritatea absolută a propriei patrii și a propriei culturi. Orice persoană născută într-o anumită patrie și cultură are o superioritate înnăscută față de altele. După 1960 termenul a fost transferat în feminismul american, luându-se în considerare relația semantică între doi termeni: cel de *patriot* și cel de *patriarh*. Astfel, a apărut un termen nou: *șovinism masculin* și înseamnă credința absolută, nereflexivă și necondiționată în superioritatea oricărui bărbat asupra oricărei femei, în baza apartenenței la un sex. Bărbații sunt axiomatic superiori fiindcă sunt bărbați. Prin urmare, femeile sunt datoare să se supună și să-și manifeste loialitatea necondiționată față de superiorii lor eterni. Expresia tare cu care au fost tratați bărbații care manifestă astfel de atitudini de către unele grupări feministe este aceea de „male chauvinist pigs”.

Șovinismul masculin se poate manifesta deschis, explicând adeseori violența fizică și simbolică împotriva femeilor, sau ascuns, în situația în care femeilor le este retrasă orice autoritate, sunt ignorate altfel decât funcțional, pentru scopuri bărbătești (devin simple surse de satisfacție sexuală, perpetuare și îngrijire a bărbaților). Teoriile feministe au analizat manifestările șovinismului inclusiv în limbajul disprețului și desconsiderației față de femei.

◆ (vezi și *Androcentrism*, *Misoginism*, *Patriarhat*)

Bibliografie

Code, Loraine (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London: Routledge.

Mihaela Miroiu

T

TEOLOGIE FEMINISTĂ

„Teologie” înseamnă „Vorbirea lui Dumnezeu” (din gr. *theos* + *logos*), iar teologia creștină are permanenta datorie de a reinterpreta și adapta timpurilor și situațiilor noi înțelepciunea moștenită din Scripturi și tradiție. Conform fraților Boff există trei căi de a face teologie în spiritul bisericii: calea *profesională*, care se referă la teologii de profesie ce își câștigă existența predând și scriind teologie; calea *pastorală*, ce-i are în vedere pe conducătorii de comunități și angajații bisericii, care aplică, propovăduiesc și predau învățăturile teologice; și, în fine, calea *populară*, cuprinzându-i pe toți oamenii obișnuiți, care sunt îndemnați să acționeze zi cu zi în lumina învățăturilor evanghelice (Boff, 1987). Afirmația că teologia este o activitate a întregii biserici la care fiecare creștin este invitat să participe nu a fost cu adevărat reflectată de doctrina oficială perpetuată de elita clericală masculină. Femeile, care constituie majoritatea credincioșilor fideli ai bisericii, au fost în mod sistematic excluse atât de la îndatorirea autoritativă, cât și de la cea interpretativă a teologiei.

Publicarea de către Mary Daly, în anul 1968, a lucrării *The Church and the Second Sex* a avut darul de a deschide o nouă eră în activitatea teologică, marcată de o critică sistematică și o reformulare a fiecărui aspect al doctrinei creștine din perspectiva experienței femeilor. Printre liderele acestei mișcări în SUA au fost Rosemary Radford Ruether (1983), Phyllis Trible, Elisabeth Schuesler Fiorenza, Sallie McFague (1983), Carol Christ și Judith Plaskow.

De la bun început, teologia feministă a încorporat o arie largă de perspective, existând două mari probleme care le împart pe teoloagele feministe, două axe ideologice ce marchează ceea ce s-ar putea numi două „școli” diferite; în primul rând, deși toate feministele sunt de acord că religia a fost profund marcată și distorsionată de sexism, sunt totuși divizate în ceea ce privește întrebarea cât de mult pot fi reformate tradițiile patriarhale religioase. Feministele creștine sau revizioniste (precum Schuesler Fiorenza, McFague, Grey și Trible) afirmă capacitatea creștinismului de a fi reformat, astfel încât să poată deveni cu adevărat inclusiv pentru întreaga umanitate; în

consecință, ele încearcă schimbarea și înnoirea tradiției din interiorul ei. De cealaltă parte, feministele postcreștine sau radicale (ca Mary Daly și Daphne Hampson) argumentează caracterul iremediabil sexist al creștinismului și declară că singura soluție viabilă este abandonarea completă a tradiției și căutarea unei noi conștiințe religioase bazate pe experiența contemporană a femeilor. În al doilea rând, deși toate feministele sunt întru totul de acord asupra injustețeI fundamentale a relației dintre sexe, ele analizează diferențiat această injustețe, recomandând soluții diferite. Unele dintre ele, ca Hampson de pildă, afirmă egalitatea de bază a tuturor ființelor omenești, încercând ca prin reforme sociale să extindă drepturile de care se bucură bărbații și asupra femeilor. Daly împreună cu alte separatiste sunt de părere că masculinitatea a devenit atât de coruptă și malignă prin falsa exercitare a puterii, încât numai femeile mai reprezintă salvarea și integritatea ; ele caută un revers al ierarhiei tradiționale masculin – feminin, așa încât principiul feminin să poată aduce „vindecarea" lumii. Altele, ca Ruether și Grey, afirmă bipolaritatea umanității ca feminin – masculin, fiecare fiind potențial revelatoare a imaginii lui Dumnezeu, dar declară că bărbații și femeile există într-o relație injustă structural, ambele reprezentând tipuri diferite de alienare a omenirii față de potențialul originar. Doar o restructurare totală a realității sociale îi va elibera pe femei și pe bărbați, devenind o „nouă umanitate".

Pe măsura creșterii cercetării teologice feministe, apar o serie de semnale încurajatoare asupra nivelului ridicat de maturitate și recunoaștere atins. Mai întâi se constată o abordare mai nuanțată și critică a diferențierilor privind experiența femeilor, care nu mai poate fi asumată ca globală și universală, ci modelată profund de o multitudine de factori ca rasă, clasă, cultură și context (Braidotti, 1991).

În al doilea rând, lucrările recente au scos la iveală legăturile dintre oprimarea sexuală și alte forme de injustiție în dezvoltarea eco-feminismului de pildă, care demonstrează conexiunile profunde dintre jefuirea pământului și oprimarea femeilor. În fine, în al treilea rând, există o recunoaștere graduală a teologiei feministe în cadrul curentului teologic în general, în sensul unui angajament mai serios al teologilor, indiferent de convingerile personale, față de rezultatele cercetării și teoriei feministe.

Bibliografie

Boff, L., Boff, C., 1987, *Introducing Liberation Theology*, Tunbridge Wells : Burns & Oates.

Braidotti, Rosi, 1991, *Patterns of Dissonance : A Study of Women in Contemporary Phylosophy*, London : Polity Press.

Loades, A. (ed.), 1990, *Feminist Theology : A Reader*, London : SPCK.

TEOLOGIE FEMINISTĂ – AUTOARE MAJORE

Feminismul are sarcina dificilă de a stabili unitatea și interrelaționarea întregii creații, feministele de diverse convingeri fiind legate de încercarea comună de a diminua efectele devastatoare și de lungă durată pe care separația și divizarea patriarhală le-au avut asupra lumii în care trăim. Acolo unde patriarhatul identifică diferențele ca deficiențe, feminismul se străduiește să fie deschis în fața bogăției și varietății căilor structurale de relaționare care vor asigura participare și oportunități egale tuturor oamenilor. Experiența marginalizării a fost și este formativă pentru spiritualitatea feministă creștină, care se luptă să se elibereze de ideologiile fixiste, în favoarea autenticei libertăți individuale și de grup, încrederii în propriile experiențe.

Biblia, cu toată încărcătura ei poetică și mitologică, atestă credința fermă că Dumnezeu a creat bărbatul și femeia ca două persoane distincte, indiferent ce altceva am crede noi despre implicațiile acestei divizări ale umanității în două sexe diferite, biologic distincte cu trăsături morfologice specifice. În conceptele antropologice străvechi totul depindea de elementele naturale, bărbații și femeile formând împreună făptura umană perfectă, elementele fiind divizate între ei : bărbații fiind predominant aer și foc, iar femeile pământ și apă. Aerul și apa concepute pentru intelectul critic, în timp ce pământul semnifica rodnicia, iar apa era un principiu spiritual care făcea viziunile și lumea viselor accesibile femeilor.

Spiritualitatea feministă, deși are câteva trăsături distinctive, este plină de diversitate, iar viziunile influenței de gen asupra spiritualității sunt în egală măsură diverse. Cu toate acestea, este comun acceptat faptul că imaginea patriarhală asupra femeii a fost destructivă, deformantă și distorsionantă, în timp ce diferențele au fost accentuate, astfel încât să se afirme superioritatea masculină.

ELISABETH SCHUESLER FIORENZA

Una dintre autoarele care s-a ocupat în mod special de aceste diferențe, în lucrarea *A Discipleship of Equals*, nu reduce toate femeile la o trăsătură comună omogenă, ci insistă asupra faptului că femeile se manifestă mai curând ca ființe individuale decât ca reprezentante ale genului lor. În opinia ei, talentul, mediul și oportunitatea sunt factori mai mult decât determinanți.

Lucrări de referinţă :

1981 – „Towards a Feminist Biblical Hermeneutics : Biblical Interpretation and Liberation Theology", in D.K. McKim (ed.), *A Guide to Contemporary Hermeneutics : Major Trends in Biblical Interpretation*, Michigan.
1983 – *In Memory of Her :A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York : Crossroad, London : SCM Press.
1984 – *Bread Not Stone : The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston : Beacon Press.
1992 – *But She Said : Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston : Beacon Press.
1994 – *Searching the Scriptures I. A Feminist Introduction*, London : SCM Press.

ROSEMARY RADFORD RUETHER

O altă autoare majoră a cărei operă nu poate lipsi din această scurtă trecere în revistă, profesoară de Teologie Aplicată la Garrett-Evanghelical Theological Seminary în Evanston, Illinois, membră a programului doctoral al Universităţii Northwestern. A fost una dintre militantele active ale mişcărilor pentru drepturi civile şi pace din anii 1960. Specialistă în istoria antică şi originile creştine, R.R. Ruether este editor contribuitor la *Christianity and Crisis* şi la lucrarea *The Ecumenist*, semnând un număr de peste 18 cărţi. Ruether declară în *Womanguides* (1985) că „o teologie care ar acoperi întreaga personalitate a femeilor ar necesita un nou canon, din moment ce Biblia creştină actuală a fost modelată să sacralizeze patriarhatul, şi a făcut complet invizibile experienţa şi moştenirea religioasă a femeilor". Prin colecţiile de texte interpretate publicate, R.R. Ruether a creat un adevărat ghid din care poate fi dezvoltat un nou canon feminist, deoarece se referă la texte din Orientul Apropiat, surse creştine timpurii, grupări religioase ale trecutului apropiat, precum şi scrieri contemporane, alcătuind împreună o bază textuală de lucru pentru teologia feministă. După cum afirma chiar Ruether în introducerea la aceeaşi *Womanguides* : „Chiar dacă nu există un canon al unei religii feministe alternative a timpurilor străvechi, nu am rămas complet fără surse privind experienţa noastră din trecut. Putem citi printre rândurile textelor patriarhale şi putem găsi fragmente din propria experienţă care nu au fost distruse complet. Putem, de asemenea, găsi, în afara textelor canonizate, rămăşiţe ale comunităţilor alternative care reflectă fie aprecierea ridicată, fie teama faţă de puterea femeiască, negate ulterior de patriarhat, sau putem pune sub semnul întrebării dominaţia masculină în grupurile în care femeile intrau în dialoguri critice. Fie că au fost anatemizate, declarate eretice sau pur şi simplu ignorate, o parte din

aceste texte sunt recuperabile. Le putem revitaliza, aduna laolaltă, şi abia apoi putem desfăşura panorama completă a experienţei noastre".

Lucrări de referinţă :

1979 – *Mary :The Feminine Face of the Church*, London : SCM Press.
1983 – *Sexism and God-Talk : Towards a Feminist Theology*, Boston : Beacon Press ; London : SCM Press.
1985 – *Womanguides, Readings Toward a Feminist Theology*, Boston : Beacon Press.
1992 – „Renewal or New Creation ? Feminist Spirituality and Historical Religion", in S. Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge*, London : Routledge.
1992 – *Gaia and God : An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco : Harper & Row, London : SCM Press.

ANCA MANOLACHE

În fine, dar nu în ultimul rând, trebuie citată această autoare stâns legată de ortodoxia autohtonă, care dezvoltă o aprofundată analiză a „Statutului femeii în mesajul lui Hristos", ancorată cu mult curaj în particularităţile spaţiului românesc, din care redăm în continuare un fragment (1994, 13 :59) : „Există o «problemă feminină» în societatea creştină a zilelor noastre... Despre problema feminină a început să se discute în societatea ultimului secol şi, desigur, ea va continua până ce Biserica lui Hristos va găsi un răspuns necesar, un răspuns care să ajute credibilităţii ei, pusă azi atât de mult sub semnul întrebării... Este vorba de momentul când binomul femeie – bărbat se propune conştiinţei umane, deci analizei conştiente privind locul femeii în existenţa omenirii, căci milenii de vieţuire a femeii au constituit pentru fiecare exemplar feminin al rasei umane o problemă concretă a supravieţuirii ei. De aceea, misoginismul multimilenar, conştient sau nu, nu se mai cere azi discutat. El însă apare un nonsens în societatea creştină, iar păstrarea în societăţile mileniilor creştine a segregării de sex a umanităţii, un paradox. În toate aceste societăţi, forma de conducere este iniţial patriarhală, rolul suprem al părintelui de familie stabilind legea de conduită a comunităţii. Menţinerea celor slabi sub conducerea celor puternici, deci a copiilor, a sclavilor, a femeii, nu se diferenţiază nici în antichitatea iudaică, prin raport cu societăţile trăind în religii nerelevante. Iar în epoca iudaismului tardiv – cel premergător venirii Mântuitorului – femeia nu s-a bucurat nicidecum de o mare libertate. Evoluţia istorică a societăţii iudaice se îndreaptă într-o «direcţie din ce în ce mai antifeministă», aşa cum o arată literatura sapienţială a Vechiului Testament.

Dacă în Grecia civilizația urbană a dus încetul cu încetul la claustrarea femeii în gineceu, lumea iudaică a accentuat deprecierea femeii prin justificări de ordin religios. În secolul anterior nașterii lui Iisus, sinagogile demonstrează separatismul categoric între femei și bărbați, prin construirea unor locuri diferite în casele de rugăciune, femeile rămânând în urmă și consemnându-se disprețul față de ele prin însăși rugăciunea rabinică în care se adresează mulțumiri lui Dumnezeu din partea celor ce nu s-au născut «păgâni sau femei».

Excluse din viața religioasă, vândute ca vitele sau respinse din situația de soții prin «cartea de despărțire», ele formau, ca și sclavii, o pătură sub-socială, fără drepturi. Cazurile de excepție ale unor femei devenite celebre în istoria iudeilor nu fac decât să confirme că doar un act de eroism o putea scoate pe femeie din anonimat.(…) Motivările fundamentale ale acestei flagrante contradicții dintre teoria doctrinei creștine și practica antifeministă din lumea creștină constau în esență în trei categorii de argumente. Întâi, concepția biologică a veacurilor anterioare, care vedea în realitatea fizică a femeii un «bărbat castrat», o natură amputată (doctrină care e proprie și lui Toma d'Aquino, dependent de știința imperfectă a timpului său). Un alt factor e influența unei doctrine antropologice datorate dualismului platonic, care considera spiritul ca pe adevărata umanitate, iar trupul – deci sexualitatea – ca pe o realitate inferioară, pasională, de care omul trebuie să se elibereze. Femeia, trupul ei, este astfel considerată ca o ispită, un permanent pericol, care trebuie evitat. Un alt considerent este mentalitatea patriarhală, autoritară, în a cărei atmosferă forța masculină a invadat orice aspect al vieții, difuzând o ideologie dominantă a întregii societăți. La aceste argumente s-au adăugat elementele orientale ale gândirii iudaice, de interpretare a Vechiului Testament, iar ulterior ale mahomedanismului, tributar și el unei intense prețuiri a puterii bărbatului. Disprețul brutal al islamismului față de femeie a produs o adevărată sclerozare a raportului între membrii societății.

Paralel cu misoginismul oriental s-a dezvoltat în Occidentul creștin o antropologie care moștenește țesăturile filosofiei păgâne. Feminismul teoretic și antifeminismul practic al creștinismului occidental sunt legate de criza generală a Occidentului, a cărui caracteristică esențială a fost pierderea valorii centrale, persoana umană, la nivel etico-religios, prin afirmarea preeminentă a valorilor biologice (hrană și reproducere), adică a economiei și a sexualității. Această criză s-a repercutat și în Bisericile creștine, în lăuntrul cărora femeia este subestimată, în continuare, în ciuda mesajului eliberator al lui Hristos.

Cele două importante coduri, *Cartea de învățătură* și *Îndreptarea legii*, apărute primul la 1642 și al doilea la 1652, domină societatea românească religioasă și laică. Dacă legislația civilă și penală a suferit modificări pe la jumătatea secolului al XIX-lea și apoi la începutul secolului XX, cea bisericească nu s-a modificat nicidecum. Modificările introduse în ultimele două secole nu au adus nici o îmbunătățire situației femeii, care este menținută într-o accentuată inferioritate față de bărbat, atât din punct de vedere social, cât și ca rol în viața familiei. O primă motivare a acestei nedreptăți o găsim în capitolul (glava) 211 și capitolul 364 din *Îndreptarea Legii*, în care se spune că «femeia este mai proastă decât bărbatul» și că din «pricina neputinței și slăbiciunii firii», ea trebuie să fie condusă de bărbat. Legile bisericești nu vădesc spiritul creștin al milei și îndurării, ci în capitolele privitoare la femeie atmosfera este mai curând de vrăjmășie și de împilare a femeii.

Chiar dacă legiuirea civilă s-a modificat ulterior, societatea românească nu a acordat femeii un alt statut, ea fiind permanent influențată de mentalitatea misogină orientală dominând în toată creștinătatea ortodoxă până în secolul XX. Monahismul răsăritean, care a fost tot timpul un ferment de cultură, nu a îndulcit situația femeii. Iar cultura adusă societății de monahismul masculin rămânea departe de porțile mânăstirilor de femei. Trebuie să semnalăm în acest sens că există și în țara noastră, după modelul grecesc (mânăstirile de pe muntele Athos), o mânăstire, schitul Frăsinei (Olt), la care nu are voie nici o femeie să ajungă măcar în curtea mânăstirii, loc care este considerat drept o treaptă superioară de sfințenie a viețuitorilor acestui așezământ. Trebuie însă menționat că societatea de la oraș s-a civilizat în special în urma ideilor revoluționare răspândite de oamenii culturii rezultate după revoluția din 1848 care a dus la o liberalizare în practică a condiției femeii, în baza ideilor liberale ale revoluției franceze. Nu se poate însă constata același lucru în atmosfera satelor, unde încă și azi femeia este tratată ca un animal de povară, religiozitatea poporului nostru considerând că slujește o tradiție binecuvântată dacă femeia va avea mai mult de suferit și va accepta dominația bărbatului în orice sector de activitate".

Lucrare??? de referință :

1994 – *Problematica Feminină în Biserica lui Hristos*, Ed. Mitropoliei Banatului.

PAUL EVDOKIMOV

Nu putem încheia fără a-l aminti pe unul dintre autorii remarcabili proveniți din interiorul teologiei slave, care, așa cum aprecia Olivier Clement, se angajează în delicatul demers de „asimilare creatoare a gândirii Sfinților Părinți, reconstituirea elementelor Tradiției și ale diferitelor științe într-o sinteză viguroasă școlarește va fi probabil opera majoră a secolului XX." Lucrarea la care ne vom referi, *Femeia și mântuirea lumii*, din 1995, de Paul Evdokimov, trebuie situată în acest vast, dar prea rar efort de înnoire spirituală, pe de o parte, și de deschidere față de problemele și căutările epocii noastre, pe de altă parte.

Mai întâi, în această carte, condiția feminină nu este nici izolată de cea masculină și nici diferențiată prin vreun raport de inferioritate. Femeia și bărbatul sunt văzuți unul *cu* celălalt și unul *ca* celălalt, în nelimitata lor demnitate de persoane, care permite reciprocitatea „naturilor" lor (acest ultim cuvânt folosit nu într-o perspectivă filosofică, ci harismatică). În unitatea Trupului lui Hristos, toți creștinii au o demnitate egală – împărați, preoți și profeți – căci toți și fiecare au primit ungerea Duhului. Toți, atât femeile, cât și bărbații. Acesta este motivul pentru care problema unui posibil acces al femeii la preoția funcțională l-a interesat atât de puțin pe Evdokimov. Pentru el, teolog laic, preoția funcțională este o misiune – am putea spune chiar o corvoadă – care nu conferă deținătorilor săi nici o superioritate ontologică. Hristos a venit pentru ca să poată pogorî Duhul sfânt și singura demnitate care contează în Biserică nu poate fi decât dobândirea Duhului. Ori femeia, vom vedea, este eminamente „pneumatoforă", purtătoare a Duhului Sfânt.

Paul Evdokimov evocă în linii mari, de-a lungul istoriei, acest război între masculin și feminin, cu alternanțele matriarhat – patriarhat. Mișcarea contemporană de eliberare a femeii încearcă o înnoire a întâlnirii dintre bărbat și femeie. Dar femeia este ispitită să-l excludă pe bărbat, prin atitudini „viriloide". Libertatea femeii trebuie privită în strânsă legătură cu libertatea bărbatului, așa cum sunt ele definite prin vocațiile lor specifice. Pentru Evdokimov, răspunsul creștin la problema femeii este tocmai acest arhetip al Maicii lui Dumnezeu (și al femeii din Apocalipsă, înveșmântată în Soare : „și s-a arătat din cer un semn mare : o femeie înveșmântată cu soarele și luna era la picioarele ei și pe cap purta cunună din douăsprezece stele" – *Apocalipsa 12.1*) care, într-o suverană și indispensabilă libertate, pe care Ortodoxia pune în mod special accentul, „zămislește chipul dumnezeiesc pe pământ și chipul omenesc în ceruri". Prima ființă omenească îndumnezeită este o femeie și în ea se împlinește deja chemarea omenirii și a universului.

„Fără o metafizică, fără revenirea la origini, ființa umană nu va putea fi niciodată înțeleasă și va rămâne mereu un reziduu ireductibil la istorie, la pura fenomenologie", afirmă Evdokimov (1995, p. 16). „Trebuie restabilită adevărata ierarhie a principiilor și să se înțeleagă faptul că, în mod normativ, aspectul fiziologic și cel psihic al ființei umane depind de spirit, îl slujesc și îl exprimă. În planul Treimii, fiecare Persoană le face cunoscute pe Celelalte două, niciodată una dintre Ele nu poate fi izolată din deplinătatea treimică : Dumnezeu este treime și unime în același timp."

Dacă femeia este legată ontic de Duhul Sfânt, această legătură nu are valoare și semnificație universală decât dacă și bărbatul este legat ontic de Hristos. Cei doi își îndeplinesc *împreună*, în relație reciprocă, responsabilitatea pe care și-au asumat-o. Deci femeia nu este chemată în lume la o trudă comună, la o colaborare oarecare pragmatic utilă și justificată, ci să creeze împreună cu bărbatul noua realitate a masculinului și femininului formând trupul Preoției universale. Din punct de vedere biblic, femeia nu este un ajutor-slugă, ci o față-către-față ; în fața fiului lui Dumnezeu stă fiica lui Dumnezeu ; unul îl completează pe celălalt ; cum spune Sfântul Apostol Pavel : „nici bărbatul fără femeie, nici femeia fără bărbat, în Domnul" (1 Cor.11,11). „Teologii construiesc un întreg sistem de ordonare", este de părere Evdokimov (1995, pp. 20-21), „subordonare și supraordonare, discută la nesfârșit dacă bărbatul este șeful sau capul, discuții de o teribilă uscăciune cerebrală, cu o fatală chemare la tăcere adresată oricărei femei. (...) O simplificare, desigur prostească, se poate inspira la infinit din faptul că femeia se trage din bărbat și că ea a căzut prima ; este o simplificare la care nu se poate răspunde decât printr-o butadă : femeia a fost făcută din coasta bărbatului și pe această coastă omenirea a naufragiat de multe ori !". Căderea a secretat otrava unei conștiințe nefericite. Femininul și masculinul au intrat „într-un conflict de opoziție și polaritate rea, care va merge până la disperare și încordarea elementelor contradictorii" (1995, p. 25). Or, ieșirea din impas, așa cum o vede Evdokimov, face apel la un agrafon (în *A doua scrisoare a lui Clement*) care citează cuvântul Domnului cu privire la vremurile de pe urmă : „Împărăția va veni când cei doi vor fi una și când masculinul nu va mai fi același față de feminin" șv. și 1975, respectiv În logia 22. Iisus le răspunde discipolilor la întrebarea : „așadar doar copii intra-vom în Împărăție ?" astfel : „dacă faceți din doi Unul, și faceți interiorul precum exteriorul, și exteriorul precum interiorul, și superiorul precum inferiorul, sfârșind prin a face masculinul și femininul într-unul singur pentru că masculinul nu devine masculin și femininul nu devine feminin, dacă faceți un ochi în locul

ochiului, şi o mână în locul mâinii, şi un picior în locul piciorului, o imagine în locul imaginii, atunci intra-veţi în Împărăţie"ţ. Pentru că numai atunci când masculinul şi femininul vor fi Unul, nediferenţiaţi, ci doar virtuali ca Yin şi Yang în stadiul devenirii elevate, atunci de abia, ne vom fi găsit pe noi înşine.

În ultimii ani ai vieţii sale, Paul Evdokimov simţea că „revoluţia feminină" se ridică la proporţiile unui eveniment spiritual major al vremii noastre şi-i evalua, în acelaşi timp, ambiguitatea. Tocmai de aceea, de mai multe ori, şi mai ales într-o conferinţă (încă inedită) despre *Devenirea femininului în concepţia lui Nicolae Berdiaev* a lansat o adevărată chemare către femeia creştină, chemare din care merită să transcriem, ca o concluzie, aceste rânduri esenţiale (1995, p. 8) :

„Bărbatul, luptător şi tehnician, dezumanizează lumea ; femeia, rugătoare, o umanizează prin calitatea ei de mamă care veghează asupra oricărei fiinţe omeneşti ca asupra propriului său copil. Dar femeia îşi va împlini menirea numai dacă va primi slujirea «fecioarelor înţelepte» din parabolă, ale căror lămpi erau pline de darurile Duhului, numai dacă, *gratia plena*, o va urma pe Theotokos – Născătoarea de Dumnezeu. (...) În faţa tragediei lumii a treia, în faţa materialismului, a pornografiei, a drogului, în faţa tuturor elementelor descompunerii demonice... femeia este cea care, după ce a spus cu Sfânta Fecioară *fiat*, este predestinată să spună astăzi nu, să-l oprească pe bărbat pe marginea prăpastiei, să-i arate adevărata lui chemare...".

Lucrări de referinţă :

1995 – *Femeia şi mântuirea lumii*, Asociaţia filantropică medicală creştină CHRISTIANA, Bucureşti.
L'Évangile selon Thomas, Ed. Metanoia, Marsanne, 1975.
Lubac, H. de, *Catholicisme*, Ed. du Cerf, 1947.

Anca Jugaru

TEORIE POLITICĂ FEMINISTĂ

În perspectiva clasică, teoriile politice s-au concentrat asupra aspectelor normative ale guvernării şi statului. Politica reprezintă puterea şi practica guvernării, iar teoria politică este studiul acestora. A guverna „politic" (fără recurgere la violenţă) înseamnă a guverna prin intermediul instituţiilor şi aranjamentelor publice. O astfel de înţelegere a guvernării este specifică pentru regimurile democratice. În regimurile autoritare nici politicile feministe nu au cadre de desfăşurare.

Teoria politică poate îmbrăca două aspecte :

a) Teorie politică prescriptivă, aceasta ocupându-se cu aspecte normative de tipul „cum ar trebui să", concentrându-se asupra analizei conceptelor centrale în teoria politică, de tipul : egalitate, putere, autoritate, drepturi, libertate, obligaţie, legitimitatea guvernării, idealul de guvernare.
b) Teoria politică descriptivă, aceasta vizând următoarele aspecte : cum se legitimează guvernarea, cum se exercită puterea, legea, autoritatea, decizia şi se concentrează pe felul în care funcţionează instituţiile legislative, executive, judecătoreşti, pe partide, facţiuni, grupuri de interese (deci pe cei ce guvernează sau sunt în competiţie pentru guvernare) (Frazer, 1998).

Politica a fost în mare măsură un domeniu-monopol masculin (o afacere masculină) la care femeile nici nu au participat şi nici nu au constituit politici (nu au determinat agenda politicii, nici sensurile ei, nici alocarea resurselor publice). Implicit sau explicit, marii teoreticieni ai politicii au produs şi teorii ale genului. Aceste teorii au consacrat distincţia între *polis* şi gospodărie, între lumea publică şi politică, pe de o parte, cea privată, domestică, pe de altă parte (distincţia a fost consacrată de către Aristotel şi urmată de către modernitate, Hegel şi Rousseau), ea perpetuându-se şi la gânditori care au susţinut drepturile femeilor, cum ar fi Condorcet şi J. Stuart Mill). Indiferent cât au depăşit barierele timpului lor, teoreticienii politicului au rămas, în majoritatea lor, conservatori în privinţa genului, ei s-au înrolat în simţul comun, în prejudecăţile clasice despre relaţiile de gen (bărbaţii sunt mai raţionali şi mai autonomi, deci ei pot fi actori ai sferei publice, femeile au autonomie limitată, sunt mai emoţionale şi mai legate de natură, familie, sfera privată).

După 1960, o dată cu feminismul valului al doilea, această perspectivă teoretică a fost modificată substanţial, în consens cu apariţia unor noi provocări teoretice ale noii stângi şi ale feminismului. Politica, la fel ca şi teoria ei, capătă aspecte multi-centrice. Lozinca introdusă de către feminismul acelei perioade – *Ceea ce este personal este politic* – a produs mutaţii semnificative care au condus spre conturarea unui nou domeniu, cel al teoriei politice feministe. De altfel, începuturile acestui domeniu sunt mult mai timpurii. Feminismul a fost o trăsătură constantă a gândirii moderne. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, Mary Wollstonecraft oferă un început substanţial prin *A Vindication of the Rights of Woman*, iar în secolul următor, Harriet Taylor şi John Stuart Mill sunt ei înşişi teoreticieni feminişti ai politicului.

Teoria politică feministă s-a dezvoltat în legătură cu mișcarea feministă, argumentând în favoarea revendicărilor solicitate de către femei, adesea fiind chiar teoriile însele avangarda acestor revendicări.

a) Primele mișcări feministe au vizat schimbări legislative prin campanii pentru : dreptul la vot, la proprietate, legalizarea avorturilor, legislația pentru egalitatea de șanse în angajare și în acces la protecție socială. Politologii canonici au ignorat în genere aceste mișcări, iar istoricii nu le-au consemnat. De aceea drepturile pe care le-au câștigat femeile trec drept „achiziții naturale" ale evoluției democrației și nu drept rezultat al mișcărilor feministe.
b) Campanii pentru schimbări sociale și politice : intrarea femeilor în Parlament, Guvern, în administrație, admiterea în toate formele de educație și în profesii socotite „tabu", salarii egale pentru muncă egală, locuri eligibile pe listele electorale ale partidelor.
c) Organizații și schimbări informale : refugii pentru femei victime ale violenței, rețele de sprijin, edituri, producție de film, cluburi (Frazer, 1998), crearea organizațiilor internaționale de tip rețea electronică (vezi mai ales tendințele feminismului valului III).

Putem vorbi despre o teorie feministă propriu-zisă atunci când are loc tranziția de la argumentarea pentru drepturi egale între femei și bărbați spre o problematică specifică, reconfigurarea și resemnificarea unor distincții de tipul : dependență – autonomie, patriarhat – parteneriat, public – privat, grijă – dreptate, producție și reproducere. Teoriile politice feministe au avut și au ca scop înțelegerea rădăcinilor ideologice ale relațiilor de gen, precum și a faptului că legislativul și executivul nu produc politici care influențează direct viața oamenilor, omițând de pe agenda politică problemele cu care se confruntă de obicei femeile (creșterea copiilor, munca domestică, dubla zi de muncă, inegalitatea de șanse, exploatarea sexuală, violența în familie, discriminări de gen în profesii și politică). Teoria politică feministă cercetează empiric și modelează legăturile între guvernarea la nivel de stat (legi, politici), relații și instituții sociale, felul cum ea afectează viața de acasă, de pe stradă, ce înțelesuri politice au cultura populară și practicile cotidiene.

În teoriile politice clasice, societatea „ideală" a fost concepută anti-femei și anti feminist. Tentativele spre o societate ideală, mai ales cele contractualiste, au ignorat mereu lipsa de putere contractuală egală a femeilor. Contractualismul, în varianta sa modernă, a exclus femeile definindu-le altfel decât ca pe subiecții contractului (bărbații, capi de familie). Aceștia din urmă erau considerați rațional, autonomi, actori publici. Femeile apar ca având raționalitate limitată,

ca neautonome, ca actori privați. Contractul social se face ca un contract între „capi de familie", între „cetățeni". Înainte de a deveni părți ale contractului social, bărbații încheie un „contract sexual" prin care devin stăpâni asupra unei femei (vezi Carole Pateman).

Încă de la începuturile sale, teoria feministă a argumentat în favoarea ideii că subiectul este construit, iar subiectul „femeie" este construit politic ca alteritate (vezi de Beauvoir și G. Rubin). Tradițional, rolul femeii a fost conceput ca pasiv din punct de vedere politic. Categoriile de feminitate și masculinitate au fost concepute patriarhal, iar feminismul își propune să le configureze postpatriarhal.

În canonul gândirii de tradiție europeană, trupul, reproducerea, îngrijirea copiilor și alte responsabilități pentru familie sunt percepute ca feminine, iar femeile fie nu pot, fie pot deveni actori politici, însă doar în măsura în care pot îndeplini aceste roluri. De exemplu, în *Republica* lui Platon, femeile aveau rol politic activ dacă se abolea familia. Abia atunci ele aveau acces la spațiul public al libertății. Doar cei ce se pot ridica deasupra nevoilor directe ale familiei pot deveni cetățeni (Rousseau, *Émile sau despre educație*). Sexualitatea femeiască a devenit ea însăși un argument pentru aservirea femeilor : în contextul familiei, pornografiei și prostituției.

Teoreticienele înscrise în contextul „feminismului diferențelor" (valul II) au analizat relevanța conceptului de maternitate și practicile materne pentru teoria politică (Gilligan și Tronto, etica grijii și argumente politice pentru astfel de etică, opoziția față de etica drepturilor și dreptății, practica maternă și pacifismul).

Problematica dreptății a ocupat un loc semnificativ în discuțiile feministe de după 1980 :

– Ce semnificație are dreptatea din punctul de vedere al experiențelor femeilor ? Este familia un model de socializare pentru dreptate ? (Susan Moller Okin). Există o opoziție între dreptate și grijă ? (Okin, Young).
– Cum arată utopiile dacă sunt produse de către femei (o angajare în politicile posibilului) ? (S. Benhabib, 1996).
– Conturarea tipologiei teoriilor și mișcărilor feministe prin concentrare prioritară asupra unei categorii de experiențe ale femeilor (Miroiu, 1999).

Abordările politologice feministe sunt supuse atât criticilor externe cât și celor interne.

O critică frecventă constă în aceea că profesiile și pozițiile publice cu grad mare de răspundere sunt considerate poveri, nu privilegii, dar, după cum remarcă Frazer (1998), o asemenea replică este bizară.

Dacă astfel de poziţii sunt poveri, nu şi privilegii (bunuri), cum se face că sunt păzite cu străşnicie de către bărbaţi? Protestele care îmbracă astfel de forme sunt socotite de rea-credinţă. Ele se înscriu în vasta categorie a teoriilor vulnerabilităţii şi protecţiei: vulnerabile fiind, femeile trebuie protejate de „mizeria vieţii publice" şi de stresul profesiilor concurenţiale.

Formula-cadru a teoriei şi mişcărilor feministe a valului al II-lea – *Ceea ce este personal, este politic* – cu numeroasele sale semnificaţii: diviziunea muncii casnice afectează participarea politică; actele de guvernare afectează viaţa privată; drepturile omului se opresc la uşa casei, are, la rândul său, numeroşi critici. Aceştia din urmă se referă la faptul că viaţa privată este un drept în sine şi că nimeni nu îşi doreşte „inspectori guvernamentali" în propriul dormitor. Feministele nu neagă viaţa privată ca valoare, ci faptul că în numele acestei valori se pot camufla nedreptăţile, abuzurile şi violenţele din familie. Ambele feluri de vieţi, şi cea publică şi cea privată, sunt valoroase, trebuie menţinute, dar operarea cu dreptul la privatitate nu trebuie să însemne abolirea drepturilor persoanei în interiorul familiei.

În feminismul românesc al valului I există numeroase idei critice asupra politicii şi politicilor care au afectat viaţa femeilor (vezi *Istoria mişcării feministe româneşti*). În regimul comunist o astfel de reflecţie asupra relaţiilor politice de gen nu a fost posibil să fie formulată public. Actual, în tranziţia postcomunistă, est-europeană în general, românească în particular, teoria politică asupra relaţiilor de gen este în curs de configurare şi vizează reîntoarcerea modelelor patriarhale ale puterii publice şi private, conservatorismul de stânga (egalitarismul), obstacolele în calea parteneriatului de gen în sfera publică şi privată, politicile care produc decalaje de venituri şi participare, feminizarea sărăciei, marginalizarea femeilor ca actori politici, lipsa problemelor care afectează femeile de pe agenda politică. Una dintre cele mai importante direcţii de cercetare o reprezintă configurarea bazelor patriarhatului modern (creşterea dependenţei economice şi de status) în perioada tranziţiei postcomuniste (vezi *Patriarhat*).

◗ (vezi şi *Contractul social*, *Feminismul valaului II*, *Participarea politică a femeilor*, *Public – privat*)

Bibliografie

Benhabib, Seyla, 1996, *Critique, Norm and Utopia*, New York: Columbia University Press.

Code, Loraine (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London: Routledge.

Frazer, Elisabeth, 1998, „Feminist Political Theory", in *Contemporary Feminist Theories*, Jackson, Stevi şi Jackie Jones (ed.), Edinburgh University Press.

Miroiu, Mihaela, 1999, *Societatea Retro*, Bucureşti: Ed. Trei.

Okin, Susan Moller, 1995, „Raţiune şi sentiment în problema dreptăţii", in Adrian Miroiu (ed), *Teorii ale dreptăţii*, Bucureşti: Ed. Alternative.

Philips, Anne, 1997, *Engendering Democracy*, Cambridge: Polity Press.

Tronto, Joan, 1993, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge.

Young, Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey: Princeton University Press.

Mihaela Miroiu

TEORIILE CULTURALE – PERSPECTIVA FEMINISTĂ DIN „STUDIILE CULTURALE"

Paradigma feministă a avut un impact deosebit asupra studiilor din tradiţia analizelor culturale – îndeosebi a celor preocupate cu domeniul media şi al culturii populare.

Punctul de plecare al studiilor culturale feministe îl reprezintă conceptul de „ideologie", în particular ideologia de tip patriarhal prin care femeilor li se „atribuie" rolurile construite social. Variatele analize feministe au demonstrat existenţa ideologiei patriarhale care este prezentă în orice tip de cultură, prin care femeile sunt reprezentate fie ca „obiecte" ale dorinţei masculine, fie ca „purtătorul" natural al unei datorii emoţionale în raport cu „alţii semnificativi" (în special bărbaţi). Femeilor, spun studiile culturale realizate din perspectiva feministă, li se refuză accesul la „propria privire/perspectivă" în domeniul cultural-social, ele fiind constant reprezentate drept obiecte pasive ale privirii masculine, fiind cele care furnizează plăcerea masculină, iar modalitatea în care se realizează acest proces reproduce în fapt inegalitatea structurală a relaţiilor de gen din societate.

Una dintre cele mai importante teme abordate de feminism în domeniul studiilor culturale este, astfel, identificarea modalităţilor concrete de construire socială a unor subiecte genizate – fie acestea persoane sau subiecte ale operelor culturale. Majoritatea studiilor culturale feministe au demonstrat că esenţa dominaţiei masculine se află în structurile publice şi particulare dominante la un moment dat în societate, care au astfel posibilitatea de a se reproduce în alte „câmpuri", cum este cel cultural. Analizele culturale feministe au identificat traiectele prin care se realizează excluderea femeilor din structurile de putere interne „câmpului cultural" şi modalităţile prin care „patriarhatul" a fost inclus constant în imaginile şi reprezentările culturale care conţin stereotipuri sexuale în orice moment istoric.

Sub impactul poststructuralismului studiile feministe contemporane au căutat să stabilească limitele discursive ale construirii variantelor „sinelui" genizat. Scopul acestui demers a fost deconstruirea polarităţilor simple dintre bărbaţi şi femei şi demonstrarea modalităţilor complexe în care se construiesc de fapt identităţile sociale ale bărbaţilor şi femeilor.

Accentul pus de studiile culturale feministe asupra „identităţii" a însemnat o mai mare deschidere faţă de aspectele inedite ale „culturii populare" şi ale sferei publice. Prin studiul interpretărilor oferite de femei culturii populare s-au abordat teme noi, cum ar fi „plăcerea" şi „identitatea" aşa cum sunt acestea articulate din perspectivă masculină şi feminină.

În planul relaţiei dintre individ şi planul general social, analizele culturale feministe au dezvoltat perspective noi, dintre care merită amintite cel puţin două :

1. Analiza tipului de lectură feminină a romanului de dragoste, ca gen literar specific. Astfel, J. Radaway demonstrează că semnificaţia socială a acestor romane de dragoste este produsul interrelaţionării dintre, pe de o parte, spaţiul vieţii culturale al cititorilor lor şi, pe de altă parte, ideologia plus relaţiile de putere dominante în societate. Se oferă astfel răspuns la întrebarea : „De ce sunt importante practicile de lectură ale romanelor de dragoste pentru femei ?". Această valorizare se manifestă pentru că aceste romane le permit cititoarelor să-şi construiască un spaţiu social personal, al plăcerii şi evadării din lumea cotidiană. În mod paradoxal, romanul de dragoste ajută ideologic şi social la menţinerea unei societăţi patriarhale şi a unor relaţii sociale de acest tip şi, simultan, separă ideologic lumea privată a femeilor de domeniul vieţii publice, definit preponderent masculin.
2. Analiza genului televizual al „soap opera" – I. Ang a analizat raportarea femeilor la un serial „clasic" (*Dallas*). Ea arată că în acest caz filmul furnizează audienţelor feminine o pluralitate de „naraţiuni" care sunt centrate simbolic în jurul ideii de comunitate, mai exact a celei de familie. Mai mult, caracterele feminine din aceste seriale se bucură de o receptare extrem de personalizată în rândul unor audienţe feminine – lumea serialelor tip „soap opera" este considerată realistă de aceste audienţe specifice tocmai pentru că este o imagine transmisă de mass-media care ia ca punct de plecare modul în care funcţionează o societate patriarhală, unde puterea este deţinută în special de bărbaţi.

(vezi şi *Gen şi mass-media*, *Identitate de gen*, *Patriarhat*, *Privirea*, *Soap opera – telenovela*, *Spectatoarea*)

Ang, I., 1985, *Watching „Dallas" : Soap opera and Melodramatic Imagination*, London : Methuen.
Ang, I., 1991, *Desperately Seeking the Audience*, London : Routledge.
Davis, K. *et all*, 1987, *Out of Focus-Writings on Women and the Media*, London : The Women's Press.
Hobson, D., 1987, *Crossroads : The Drama of a soap opera*, London : Methuen.
Radaway, A. Janice, 1987, *Reading the Romance : Women, Patriarchy and Popular Literture*, Verso.

Valentina Marinescu

TRAFICUL DE FEMEI

Actele implicate în transportul, sechestrarea sau vinderea persoanelor în cadrul sau dincolo de graniţele naţionale fac obiectul traficului de persoane. În aceste acţiuni sunt folosite forţa, răpirea, înşelăciunea, minciuna, iar scopul este plasarea persoanelor în situaţii de muncă forţată sau obligarea lor să presteze anumite servicii. Cel mai adesea aceste „practici de sclavie" sunt prostituţia forţată, servitutea domestică şi îndatorarea[1]. Este evident că traficarea implică exploatarea unor persoane în scopul obţinerii de bani sau avantaje.

În majoritatea cazurilor, victimele „traficului de carne vie" sunt femeile şi copiii. Persoanele de sex feminin, fie ele fetiţe de vârstă şcolară, adolescente sau femei mature, sunt traficate cu precădere pentru a fi exploatate sexual, fiind obligate fie să se prostitueze, fie să se căsătorească împotriva voinţei lor. Cel mai frecvent, „mijloacele de convingere" sunt forţa fizică şi cea psihologică, incluzând intimidarea, violul, abuzul de autoritate sau starea de dependenţă. De la răpire, confiscarea paşaportului de către traficanţi până la ademenirea prin false anunţuri publicitare în care victimele sunt înşelate că vor lucra în turism, *modelling*, restaurante sau în alte domenii „nepericuloase" traficanţii folosesc o gamă largă de metode.

Traficul de femei capătă o amploare din ce în ce mai mare, fiind astăzi ramura cu cea mai accelerată creştere în cadrul crimei organizate (venitul anual obţinut la nivel mondial se estimează ca variind între 6 şi 12 miliarde de dolari). Astfel, după traficul de droguri şi arme, traficul de femei a devenit astăzi cea de-a treia importantă sursă de profituri ilegale. Departamentul American de Stat estimează că anual sunt trecute ilegal peste graniţe 1-2 milioane de persoane de sex feminin care sunt vândute şi cumpărate în scopul exploatării sexuale. Cele mai multe victime provin din Asia, mai exact, anual peste 225.000 de persoane de sex feminin din Asia de Sud-Est şi

150.000 din Asia de Sud sunt traficate. Fosta Uniune Sovietică este pe cale să devină cea mai mare nouă sursă a industriei sexului căci recent de acolo s-au traficat anual peste 100.000 de femei. Europa de Est a intrat şi ea în circuitul traficului cu carne vie, furnizând anual în jur de 75.000 de victime. America Latină „participă" cu aproximativ 100.000 de victime, iar Africa cu 50.000. Principalele destinaţii sunt Europa de Vest şi America de Nord. Traficanţi ocazionali sau traficanţi organizaţi în reţele internaţionale „lucrează" pe trasee scurte (de obicei „o livrare" directă în urma unei comenzi exprese) sau pe arii mari, unde funcţionează structuri internaţionale cu metode de recrutare sofisticate, structuri care fac uz de documente false sau furate, cu „profesionişti" care cunosc legislaţia ţărilor în care acţionează şi care sunt capabili să evite (de cele mai multe ori prin corupţie) obstacolele posibile şi pedepsele prevăzute.

După cum reiese din această „geografie", principala cauză a traficului este sărăcia insuportabilă dintr-o anumită parte a lumii şi inegalităţile economice care permit obţinerea de câştiguri prin exploatarea unor persoane. Condiţiile care fac posibil traficul de femei nu sunt doar de natură economică, ci ele au deseori şi un conţinut social, politic şi religios. Discriminarea din foarte multe societăţi are drept consecinţă faptul că persoanele de sex feminin nu au un acces egal cu persoanele de sex masculin nici la educaţie şi nici la muncă. Atunci când femeile îşi găsesc totuşi un loc de muncă sunt renumerate cu mult mai puţin pentru o muncă egală cu cea a bărbatului. La această realitate se adaugă patternurile culturale, încă influente, prin care femeia e văzută ca un obiect sexual, deci nu pare nimic nefiresc în a exploata această „funcţie ancestrală" (în India fetiţele sunt „dăruite" prostituţiei printr-un ritual care le consacră ca „*preotese Devadasi*"). Cei mai gravi factori rămân indiferenţa voinţei politice de a stopa acest fenomen printr-o legislaţie aspră şi eficientă şi complicitatea „forţelor de ordine" în a nu-i demasca pe cei vinovaţi.

Dată fiind amploarea fenomenului, în ultimii ani lupta împotriva traficului de persoane a devenit o prioritate a politicii comunitare. În 1996, Uniunea Europeană a încercat să dezvolte un sistem de prevenire a traficului de persoane, în special a traficului în scopul exploatării sexuale, în care să implice atât ONG-uri, cât şi autorităţi juridice, legislative şi de imigrare. Principalele direcţii au fost prevenirea fenomenului, protecţia, asistenţa şi ajutorarea victimelor. Pe lângă adoptarea unei legislaţii penale cât mai unitare, s-a urmărit şi crearea unui sistem de cooperare comunitară a autorităţilor juridice şi poliţieneşti. În acelaşi an a fost lansat programul STOP al cărui principal obiectiv este susţinerea autorităţilor publice şi ONG-urilor

în prevenirea şi combaterea traficului de persoane. Iniţiat în 1997, programul DAPHNE urmăreşte, în principal, combaterea violenţei îndreptate împotriva copiilor, tinerilor şi femeilor. În subsidiar el poate fi folosit şi în combaterea traficului de femei în care forţa este deseori mijlocul cel mai convingător de a le racola şi, mai ales, de a le menţine în reţeaua de trafic. Prin Tratatul de la Amsterdam (mai 1999) şi prin rezoluţiile Consiliului Europei de la Tampere (octombrie 1999) se acordă o atenţie specială combaterii excluziunii sociale şi a sărăciei, principalele cauze ale traficului de femei.

În ciuda criticilor sporite aduse în ultima vreme acestei forme de violare gravă a drepturilor omului, traficul de femei continuă nu numai să existe, dar şi să se extindă. Principala explicaţie constă în perpetuarea cauzelor care îl fac posibil, dintre care cele mai importante sunt sărăcia şi discriminarea de gen. La fel de incriminatorii sunt şi carenţele legislative şi executorii ca dovadă că măsurile luate s-au dovedit foarte puţin eficiente în eradicarea acestui fenomen.

➧ (vezi şi *Feminizarea săraciei globale*, *Prostituţia*)

Bibliografie

Altink, Sietske, 1995, *Stolen lives : Trading women into sex and slavery*, London : Scarlet.

Barry, Kathleen, 1979, *Female sexual slavery*, New York : New York University Press.

Joshi, Madhu, 1997, *Women and children in prostitution : Human Rights Perspective*, New Delhi : Uppal.

Skrobanek, Siriporn, Nattaya Boonpakdi şi Chutima Janthakeero, 1997, *The traffic in women : Human Realties of the international sex trade*, London : Zed.

Trafficking of Women to the European Union : Characteristics, Trends and Policy Issues, European Conference on Trafficking in Women, June 1996.

Wijers Marjan şi Lin Lap Chew, 1997, *Trafficking in women : Forced labour and Slavery like practices in marriage, domestic labour and prostitution*, Uttrecht, Foundation Against Trafficking in Women.

http : // secretary. state.gov/www/ picw/trafficking

Gabriela Blebea Nicolae

V

VIOLENŢA DOMESTICĂ

Violenţa domestică include toate actele de violenţă apărute într-o relaţie de tip familial între rude de sânge, rude prin alianţă, soţi sau concubini. Indiferent de factori ca etnia, mediul cultural de proveniență, educaţia, culoarea pielii, starea economică, femeile sunt victime predilecte ale violenţei domestice, sintagma folosindu-se în vorbirea curentă pentru a desemna, de obicei, violenţa bărbatului împotriva partenerei sale.

Violenţa domestică se poate manifesta prin :

– abuz fizic, de orice formă, de la bătaie la omucidere, de la mutilarea genitală feminină la uciderea soţiei după moartea soţului sau infanticidul feminin ;
– abuz sexual : viol marital, obligarea partenerei să se prostitueze ;
– abuz psihic şi emoţional : intimidări, ameninţări (inclusiv la adresa copiilor sau altor rude apropiate), agresiune verbală, umilire constantă, folosirea poreclelor, distrugerea demonstrativă a unor obiecte, lovirea animalelor domestice, confiscarea obiectelor personale, afişarea ostentativă a armelor, şantajul, izolarea de familie, prieteni ;
– abuz economic : lipsirea de mijloace de subzistenţă (hrană, medicamente), refuzul de a contribui la susţinerea familiei, împiedicarea femeii să meargă la slujbă sau să lucreze, luarea cu forţa de către partener a banilor câştigaţi de femeie, lipsirea femeii de orice control asupra bugetului comun.

Deşi violenţa domestică are o istorie veche, fenomenul a fost prezentat public în Statele Unite şi în Europa Occidentală drept o problemă generală gravă a societăţii abia în ultimele trei decenii ale secolului XX. Anii ’90 au adus recunoaşterea violenţei domestice drept o încălcare a drepturilor omului (Sewall *et al.*, 1996).

În domeniul sociologiei, cercetătorii lipsiţi de perspectiva de gen şi-au limitat studiile la identificarea şi explicarea cauzelor individuale ale fenomenului violenţei domestice (consum de alcool sau

droguri, probleme de sănătate mintală) şi a cauzelor generale de natură socială şi economică (sărăcie, lipsă de educaţie, şomaj, apartenenţă la grupuri sociale defavorizate etc.). Unele studii de specialitate leagă violenţa domestică de zona pauperă a societăţii, ignorând cu desăvârşire faptul că ea se produce şi în familiile cu un nivel de trai decent sau în cele foarte bogate. Numeroase studii nu au făcut altceva decât să investigheze relaţiile de familie, considerând violenţa domestică o problemă a cuplului (Jones, 1994, p. 5).

Teoriile feministe văd însă acest tip de violenţă ca fiind reflectarea unei structuri patriarhale, care are drept scop subordonarea femeilor. Violenţa domestică este o formă de control social care are la bază mituri şi prejudecăţi legate de modul în care trebuie să se poarte o femeie cu rudele sale de sex masculin. Feministele consideră, de asemenea, că instituţiile importante ale societăţii (justiţia, poliţia, Biserica, sistemul sanitar etc.) încurajează şi menţin violenţa domestică, trivializând sau ignorând actele de violenţă suferite de femei. (Marin ; Russo, 1999, p. 20). Răspunsul societăţii se manifestă deseori prin blamarea victimei, care este considerată a fi vinovată pentru că a încălcat diferite norme de comportament.

Violenţa domestică este perpetuată de o serie de factori evidenţiaţi de numeroase studii feministe :

– culturali : socializarea de gen (care presupune atribuirea de roluri precise femeilor şi bărbaţilor), considerarea bărbaţilor ca superiori *a priori* femeilor, considerarea familiei ca sferă privată, controlată de bărbat, „capul familiei”.
– economici : dependenţa economică a femeilor de partenerii lor ; accesul limitat al femeilor la resurse financiare ; accesul limitat la slujbe şi la educaţie ;
– legali : lipsa unor reglementări legislative adecvate, care să sancţioneze violenţa în interiorul cuplului şi discriminarea femeii în societate ; proceduri legale greoaie şi defavorizante în cazul divorţului şi solicitării custodiei copiilor ; neimplicarea poliţiei în cazurile de violenţă domestică ;
– politici : subreprezentarea femeilor în parlamente, instituţii publice ; considerarea violenţei domestice, în particular, şi a problemelor femeilor, în general, ca fiind subiecte de minim interes politic ; valorizarea excesivă a familiei, prin limitarea intervenţiei statului în viaţa acesteia ; neimplicarea femeilor în viaţa politică.

Pedepsirea actelor de violenţă domestică a însemnat însă depăşirea dihotomiei public/privat, care justifica în mod tradiţional neintervenţia autorităţilor statului în conflictele din familie. Discutând celebra

sintagmă „ceea ce este personal e politic", Susan Moller Okin (1989, pp. 125-129) a constatat faptul că la fel ca sfera publică, cea privată (domestică) este controlată tot de relații de putere ; în ambele cazuri, dominația masculină este considerată a fi naturală. De aceea oamenii tind să fie mai toleranți atunci când bărbatul își bate partenera, pentru că violența este considerată o modalitate de manifestare a dominației masculine în cadrul familiei patriarhale. În aceste condiții, dreptul la viață privată a fost mult timp înțeles ca fiind libertatea taților și soților de a-și disciplina copiii și soțiile.

Violența domestică are efecte devastatoare asupra femeii. Îi afectează sănătatea fizică, îi periclitează sănătatea mintală, îi scade încrederea în sine și în ceilalți. Efectele pe termen lung se circumscriu tulburărilor posttraumatice de stres, întâlnite, de obicei, la victimele războaielor sau ale dezastrelor naturale. Extrem de afectați sunt și copiii cuplului care asistă la actele de violență sau devin la rândul lor victime (Marin, Russo, 1999, p. 24). Ca orice fenomen social de mare amploare, violența domestică implică niște costuri importante pentru societate :

– costuri directe : valoarea serviciilor destinate tratării victimelor violenței (spitalizare, consiliere, procese juridice) ;
– costuri sociale : creșterea mortalității, scăderea nivelului de sănătate, scăderea calității vieții ;
– costuri economice : scăderea productivității muncii, scăderea numărului adulților activi pe piața muncii, creșterea numărului concediilor medicale etc.

În România de dinainte de 1989 nu a existat nici o statistică oficială sau cercetare științifică privind violența domestică. Deși cazurile de violență domestică erau destul de răspândite, fenomenul a fost ignorat din motive pur ideologice. După 1990, au fost realizate studii de mică întindere, care nu oferă însă o viziune de ansamblu asupra acestui tip de violență. În raportul organizației americane *Minnesotta Advocates for Human Rights*, „Lifting the Last Curtain" (1995), se constată faptul că violența domestică este o problemă frecventă în România ; statul român apare ca neîndeplinindu-și obligațiile privind protejarea femeilor de violențele comise în familie sau sancționarea adecvată a soților violenți și dezvoltarea unor programe juridice, politice, administrative și culturale, cu scopul de a preveni violența împotriva femeilor. Deși între anii 1997-1999 au fost propuse numeroase modificări ale Codului Penal, nici până în acest moment violența domestică nu este distinct reglementată, ea putând fi sancționată doar prin dispozițiile generale care incriminează actele de violență.

La rândul său, Poliția intervine doar pentru a aplana conflictul și pentru a aplica amenzi contravenționale agresorului. În aceste condiții, în România, femeile preferă să continue să locuiască împreună cu soțul violent, decât să ceară ajutor instituțiilor statului.

La nivelul societății românești, se observă faptul că actele de violență domestică sunt considerate „probleme ale cuplului" și sunt privite drept comportamente tolerabile. Un exemplu concludent este dat de compararea rezultatelor a două sondaje de opinie : unul realizat în România – *Barometrul de Gen* (2000) – și unul în țările Uniunii Europene – *Eurobarometrul 51.0* (1999). La întrebarea cu răspuns multiplu „Ce instituții/organizații ar trebui să ajute femeile care devin victime ale violenței domestice ?", românii au răspuns astfel : cuplul trebuie lăsat să-și rezolve singur problemele (35%), ar trebui să intervină rudele (28%), Poliția (28%), vecinii (13%) etc. ; la aceeași întrebare, europenii au dat următoarele variante de răspuns : familia și prietenii (96%), serviciile sociale (93%), serviciile medicale (93%), Poliția (90%).

➧ (vezi și *Abuz emoțional*, *Patriarhat*, *Public – privat*, *Socializarea de gen*, *Suport social*)

Bibliografie

Jones, Ann, 1994, *Next Time She'll Be Dead : Battering and How to Stop It*, Boston : Beacon Press.
Okin, Susan Moller, 1989, *Justice, Gender, and the Family*, New York : Basic Books.
Marin, Amy J. ; Russo, Nancy Felipe, 1999, „Feminist Perspectives on Male Violence Against Women : Critiquing O'Neil and Harway's Model", în Michèle Harway ; James M. O'Neil (ed.), *What Causes Men's Violence Against Women ?*, Sage Publications, Thousand Oaks.
Sewall, P. Rebeca ; Vasan, Arati ; Schuler, Margaret A. (ed.), 1996, *States Responses to Domestic Violence : Current Status and Needed Improvements*, The Institute for Women, Law & Development, Washington, D.C.
_____*Barometrul de Gen*, 2000, studiu realizat de Gallup România, pentru Fundația pentru o Societate Deschisă, România.
_____*Eurobarometru 51.0*, 1999, *Europenii și punctul lor de vedere privind violența casnică împotriva femeii*, Comisia Europeană. *Lifting the Last Curtain : A Report on Domestic Violence in Romania*, 1995, Minnesota Advocates for Human Rights.

Romina Surugiu

VIOLUL

Violul se referă la actul sexual (vaginal, anal, oral) impus cuiva – adult sau copil, femeie sau bărbat – prin violenţă, ameninţare sau constrângere. Violul reprezintă, alături de hărţuirea sexuală şi violenţa domestică, o experienţă predilect feminină. Refuzul victimei, lipsa consimţământului acesteia constituie diferenţa esenţială dintre viol şi actul sexual voit. În centrul discuţiilor purtate în societate şi în tribunale se află însă ideea de credibilitate a victimei ; aceasta trebuie să dovedească celorlalţi că a fost vorba de un „viol real" (Estrich, 1987), adică nu şi-a încurajat prin diverse mijloace agresorul/agresorii.

Alături de omor şi furt, violul reprezintă una dintre cele mai vechi infracţiuni. Abia în secolul al XVIII-lea se face însă trecerea de la rapt (răpire) la viol, trecere care „presupunea o atenţie mai mare acordată vătămării suferite de femeie, decât prejudiciului adus «proprietarului» ei" (Vigarello, 1998, p. 330). Jurisprudenţa societăţii secolelor al XIX-lea şi XX a manifestat o mai mare exigenţă în definirea brutalităţii şi o creştere continuă şi gradată a intoleranţei faţă de violenţa sexuală, dar a definit, în continuare, violul în funcţie de viziunea masculină asupra sexualităţii umane.

Violul reprezintă o expresie a sexismului şi a inegalităţii existente între bărbaţi şi femei (MacKinnon, 1987, p. 81). Armele bărbatului sunt date de forţa lui fizică şi de frica femeii (Brownmiller, 1975, pp. 4-5). Astfel, violul sau ameninţarea violului devine o modalitate eficientă de control social al femeilor, negându-li-se acestora dreptul de control asupra propriului corp şi limitându-le libertatea de mişcare.

Pentru femei, violul reprezintă o experienţă traumatizantă, motiv pentru care încă din copilărie sunt „socializate pentru viol" (Brownmiller, 1975), ele „învăţând" o serie de reguli privind locurile sau persoanele pe care le pot frecventa, măsurile de evitare a pericolelor la care se expun dacă circulă neînsoţite seara sau în timpul nopţii ş.a.m.d.

În ceea ce priveşte violul, în societatea contemporană continuă să existe mai multe prejudecăţi, care nu fac altceva decât să inducă ideea că întreaga vină pentru agresiunea suferită revine femeii :

1) femeile spun „nu", dar înţeleg „da" ;
2) violul reprezintă o fantezie sexuală pe care o au, în egală măsură, atât femeile, cât şi bărbaţii ;
3) bărbatul a fost „provocat" de comportamentul sau vestimentaţia femeii.

Aceste prejudecăţi sunt întărite şi perpetuate de imaginile pornografice difuzate de mass-media ; pornografia este cea care susţine, între altele, că femeile incită la, încurajează, cer şi chiar au nevoie de violenţă sexuală (Dworkin, 1999, p. 166).

Cel mai răspândit mit în legătură cu violul este acela că femeile sunt agresate de maniaci sexuali necunoscuţi, care le acostează în locuri puţin umblate, de preferinţă seara sau noaptea. Totuşi, aproximativ jumătate din violuri sunt comise de bărbaţi pe care femeia îi cunoaşte şi în care are încredere : un prieten, o rudă, soţul (MacKinnon, 1987, p. 81).

În cazul violului între soţi, situaţia nu a fost încă reglementată juridic decât în puţine ţări din lume. Din punctul de vedere al evoluţiei moravurilor, feministele radicale consideră chiar că „instituţia căsătoriei are la origine practica violului" (Dworkin, 1999, p. 19), făcând referire la obiceiul răpirii femeii şi transformării ei în soţie proprie(tate). Violul conjugal (marital) a fost luat în discuţie în mod public abia în ultimele două-trei decenii. Până atunci se considera că nu se poate vorbi de viol în cadrul căsătoriei, pentru că soţia are îndatorirea conjugală de a avea relaţii sexuale cu soţul său, legătura căsătoriei garantând în principiu consimţământul părţilor. În acest context, de exemplu, în România, conform Codului Penal încă în vigoare, în faţa justiţiei, căsătoria cu agresorul îl exonerează pe acesta de vină ; căsătoria după viol este considerată de unii jurişti ca fiind „în unele cazuri o reală reparaţie morală" (fragment dintr-un document semnat de Sorin Moisescu, pe atunci preşedinte al Curţii Supreme de Justiţie, sursa : *Evenimentul Zilei*, nr. 1942, 12 noiembrie 1998, p. 6).

Codul Penal român defineşte, deocamdată, violul, ca fiind raportul sexual al unui bărbat cu o persoană de sex feminin, prin constrângerea acesteia sau profitând de imposibilitatea sa de a se apăra sau de a-şi exprima voinţa. Pentru viol este prevăzută pedeapsa cu închisoarea, dată în funcţie de gravitatea faptei, de vârsta, starea fizică şi psihică a victimei etc. Nu se face însă nici o referire la violul produs în cadrul cuplului. O problemă majoră o constituie însă modalitatea de dovedire (probaţiune) a violului. Jurista Monica Macovei (1995, p. 62) a constatat faptul că, în general, „virginitatea sau statutul de «femeie cinstită» (determinat prin verificarea vieţii intime a femeii, având importanţă statutul marital, cercul de prieteni, studiile, încadrarea în muncă, opiniile vecinilor) conferă suport susţinerilor victimei cu privire la constrângere ; neîncadrarea în una dintre cele două categorii lipseşte afirmaţiile femeii de credibilitate, din perspectiva celor care investighează cauza, iar şansele de incriminare a autorului violului sunt minime, considerându-se că raportul sexual a avut loc

cu consimţământul femeii". Lipsurile sistemului nostru juridic, combinate cu sentimentele de teamă, ruşine şi vină ale victimelor duc inevitabil la un număr destul de mic de procese penale, femeile preferând să ascundă faptul că au fost violate.

Bibliografie

Brownmiller, Susan, 1975, *Against our Will. Men, Women and Rape*, New York : Simon and Schuster.
Dworkin, Andrea, 1981, *Pornography : Men Possesing Women*, London : The Women's Press.
Estrich, Susan, 1987, *Real Rape. How the Legal System Victimizes Women who Say No*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
MacKinnon, Catherine, 1987, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
Macovei, Monica, 1995, „Violenţa împotriva femeilor" în Laura Grünberg, Mihaela Miroiu (coord.), *Gen şi societate. Ghid de iniţiere*, Bucureşti : Ed. Alternative.
Vigarello, Georges, 1998, *Histoire du viol, XVI^e^-XX^e^ siècle*, Paris : Éditions du Seuil. (în rom. *Istoria violului. Secolele XVI-XX*, trad. de Beatrice Stanciu, Timişoara : Ed. Amarcord).

Romina Surugiu

W

WOLLSTONECRAFT, MARY (1759-1797)

Mary Wollstonecraft, feministă britanică, este socotită prima teoreticiană a feminismului iluminist, sub influenţa radicalismului democratic a lui Rousseau şi a întregii mişcări teoretice pentru drepturile universale ale omului şi cetăţeanului. Este socotită drept o veritabilă pionieră a feminismului modern, în plan intelectual. Lucrarea sa de mare notorietate şi influenţă este *A Vindication of the Rights of Woman* (*O revendicare a drepturilor femeii*), 1792. Această lucrare a apărut cu 50 de ani înainte de mişcarea femeilor pentru sufragiu universal. Ideile cuprinse în *A Vindication* se înscriu în tradiţia liberală inaugurată de J. Locke, punând accent pe egalitatea în drepturi a femeilor cu bărbaţii : în educaţie, în faţa legii, în politică. Femeile trebuie tratate ca fiinţe pe deplin umane şi educate ca viitoare cetăţene. Toată opera lui Wollstonecraft are accente amar-polemice împotriva modului în care teoreticienii „luminaţi" ai iluminismului continuă să contribuie la încarcerarea femeilor în funcţiile lor sexual-reproductive, eliminându-le ca subiecţi politici. Mintea femeilor este, în astfel de perspective sexiste, subordonată corpului. Spiritului femeiesc îi este refuzată libertatea.

Tratată ca o radicală periculoasă (subminarea tradiţiei sănătoase), Mary Wollstonecraft a fost atacată în repetate rânduri de către conservatorii britanici. Din cauza proastei reputaţii creat de către aceştia, lucrările ei au fost ignorate (ocolite) o lungă vreme chiar de către mişcarea feministă britanică (până în jurul lui 1880). Mary Wollstonecraft a fost căsătorită cu filosoful anarhist William Godwin şi a fost mama lui Mary Shelley, autoarea lui *Frankenstein*.

◗ (vezi şi *Feminismul valului I*, *Feminismul liberal*)

Bibliografie

Wollstonecraft, M., 1982 ş1792 -1st editionţ, *A Vindication of The Rights of Woman*, Hardmondsworth : Penguin.

Mihaela Miroiu

Z

ZEIȚA

Cândva și în câteva locuri, la începuturile religioase ale lumii, imaginea predominantă era cea a zeiței, iar imaginea zeului era secundară sau chiar absentă. Altcândva și în alte locuri, mai exact în ultimii două mii de ani, imaginea unui zeu a devenit predominantă, iar cea a zeiței, secundară sau chiar absentă.

Cu aceste precauții în minte, adevărul pe care îl reține arheologia este că cele dintâi imagini ce provin din era paleolitică sunt sculpturi în formă de femeie, „zeița" fiind imaginea forței creative, concepută ca mama care dă viață tuturor lucrurilor precum copiilor ei. Divinitatea de la Laussel, de exemplu, al cărei pântec fertil se ridică peste stâncile colțuroase dominând valea Dordognei, datată cca anul 20.000 î.Hr., este una dintre primele imagini descoperite ale unei zeități feminine; sculptată în stâncă, având cca 40 cm lungime, ea ține într-o mână un corn curbat de bizon în forma lunii în creștere, încrustat cu 14 linii corespunzătoare fazelor lunii, iar cealaltă mână o are îndreptată către pântecul prolific, schițând astfel o legătură între cer și pământ, între ceea ce este sus și ceea ce este jos. Implicațiile poziționării ei în vârful ținutului bogat fructifer și agricol, este că ea este Cea Care sau Aceea Care dă naștere la tot ce poate fi cuprins cu privirea, universului însuși, prin fecunditatea nemăsurată. Peste o sută astfel de figurine din era paleolitică au fost găsite din Franța până în Siberia, deseori la intrarea în peșteri, încât se pare că pentru cei pe care i-am putea numi copiii rasei umane, prima imagine a vieții era cea a mamei, poetic denumită „Mama Natură".

Care ar fi caracteristica unică a misterului divin imaginat ca femeie? Imaginea mamei, în contrast cu imaginea iudeo-creștină a tatălui, rămâne etern imanentă în creația sa. Zeii-tați sunt în mod caracteristic imaginați ca transcendenți creației lor, făurind lumea din afara ei sau de dincolo de ea. Zeitățile-mame sunt concepute ca dătătoare de viață din trupul lor ca pe propriul prunc, care are prin urmare aceeași substanță ca și creatoarea sa, capabil să participe

direct la divinitatea originară. Nu există nici o separație radicală între creator și creația sa, nici o prăpastie ontologică în care inevitabilele întrebări ale celui creat să poată fi întoarse împotriva sa. Noțiunea de „păcat originar" nu se regăsește în niciunul din imnurile sau miturile religioase ale zeițelor; în cea mai veche povestire scrisă, istoria mesopotamică a lui Ghilgameș, eroului aflat în căutarea nemuririi i se transmite o învățătură simplă printr-o viziune tragică; viața eternă nu aparține destinului uman. Cealaltă diferență dintre religiile zeilor și cele ale zeițelor este strâns legată de viziunea asupra pământului. Pământul, Natura, întregul Univers, ca „trup al zeiței", sunt văzute veșnic vii, animate, însuflețite. Ceea ce nu regăsim aici este acea dihotomie spirit-natură, caracteristică religiilor bazate pe zei, în care natura este înțeleasă ca haotică sau „căzută", într-o permanentă nevoie de ordonare de către un principiu spiritual superior.

Aceste aspecte sunt puse în evidență de descoperiri relativ recente din epoca neolitică (perioada 7000-3500 d.Hr.), definită ca începutul agriculturii. Imaginile zeiței se extind pentru a include misterul creșterii, morții și renașterii vegetației. În zona numită „vechea Europă", de către arheoloaga Marija Gimbutas (1982), au fost găsite statui de zeițe gestante; ele erau adesea așezate pe un tron de pământ fiind decorate cu semințe, plante, câmpii în plină vegetație și stropi de ploaie. Zeița putea lua și forme de păsări, șerpi, animale, albine, fluturi și pești. Zeii încep să apară sculptați adesea în asociere cu o zeiță, cărând uneori o seceră pe umărul drept. Imaginea masculină putea lua și forma taurului, berbecului sau cerbului. În Anatolia mileniului șapte, templele decorate cu coarne de taur, înfățișau o zeiță dând naștere unui taur, o zeiță dual, și o zeiță vultur care devora morții aducându-i înapoi în ciclul vieții. În Epoca bronzului (perioada 3500-12450 î.Hr.), o dată cu inventarea scrisului pot fi descifrate numeroase viziuni și practici religioase închinate zeițelor. În întreg Orientul Apropiat apărea o zeiță-mamă fecioară purtând multiple nume (fecioară în sensul originar simbolic al auto-generării): o numeau Inanna-Ishtar în Mesopotamia, Nut, Hathor și Isis în Egipt, iar mai târziu în Epoca fierului (1250 î.Hr.), Demeter și Afrodita în Grecia, Cybele în Anatolia și Roma. Poveștile au un tipar comun al nașterii, plenitudinii, descreșterii și renașterii lunare, evocând atât ciclurile de creștere-descreștere ale lunii cât și ciclurile de viață pentru toate cele pământești: plante, animale și oameni deopotrivă. Toate aceste moduri de înțelegere a vieții erau contemporane cu nașterea Creștinismului, și ar fi fost cu neputință ca învățăturile creștine să nu preia ceva din înțelepciunea acestor vechi credințe sau cel puțin simbolismul lor. O moștenire comună este consemnată de

Sf. Ieremia care a tradus Sfintele Scripturi în latină în timp ce era martor al ritualurilor închinate zeiței Venus (numele roman al Afroditei grecești) și consortului ei Adonis, care a fost „mort” timp de trei zile înainte de a reînvia, și al cărui nume însemna „domn”.

Dar tradiția zeițelor a intrat în Creștinism cel mai puternic prin figura Fecioarei Maria, care a moștenit în imagine, simbol și legendă – dar nu și în statut doctrinal – multe dintre atributele, puterile și numele zeițelor mame ale credințelor universale : Roza Mistică, Steaua Mărilor, Poarta Raiului, Așezământ al Înțelepciunii, Refugiu, Consolare și Regină a Păcii. În Scripturile creștine, Maria, mama lui Iisus, este, simplu, femeia ce „a aflat har la Dumnezeu” (*Luca*, 1 :18).

Cu toate acestea, de-a lungul ultimilor două mii de ani statutul ei s-a schimbat, ridicându-se la un nivel dificil de explicat fără aportul cultului zeițelor tradiționale ; sau, mai precis, ceea ce implică aceste tradiții, nevoia multora dintre noi de a imagina divinitatea în dimensiuni feminine. În 431 d.Hr., la conciliul din Efes, Maria a fost proclamată nu doar „purtătoare a lui Hristos”, dar și „purtătoare a lui Dumnezeu”, *theotokos.* În 451 d.Hr. ea a fost proclamată *aeiparthenos*, „pururea-fecioară” (în sens literar ş̦i nu simbolicț), iar în anul 600 d.Hr. a fost celebrată Adormirea Maicii Domnului, ridicând condiția Sfintei Fecioare Maria dincolo de condiția ei umană. În 1854, Biserica Catolică a declarat doctrina Imaculatei Concepții a Fecioarei Maria ca o adăugire la doctrina nașterii virginale a lui Iisus ; în 1950, ca răspuns la o petiție semnată de peste opt milioane de persoane, Papa Pius al XII-lea a declarat Înălțarea Maicii Domnului, prin care Sfânta Fecioară Maria era „ridicată cu trupul și sufletul în Împărăția Cerurilor” ; iar în 1954, Sfânta Fecioară Maria devenea „Regină a Cerurilor”. Este tentant de a o numi pe Maria „Împărătească a Cerurilor, ca multe alte zeițe dinaintea ei”, decât Împărătească a Pământului, urmărind mai mult imaginea decât interpretarea sa, în această epocă de totală desacralizare. Desigur însă că în doctrina oficială, Maria nu este nicidecum o zeitate : ea este doar mediatorul între cer și pământ, între tărâmul divin și cel uman. Acolo unde lui Dumnezeu îi datorăm *latia*, adorație, iar sfinților, *dulia*, venerație, Maria este învestită cu *hyperdulia*, venerație superioară ; ea este mai mult decât umană, dar mai puțin decât divină.

Esența tradiției zeițelor este aceea de a concentra și inspira o viziune a vieții ca un întreg organic, viu și sacru, în care toate lucrurile participă la divinitatea sursei. Desigur se poate argumenta că această viziune a vieții nu este nicidecum singulară religiei zeițelor, ci este una către care aspiră toate religiile, în special în aspectele lor mistice. Să luam drept pildă cuvintele lui Iisus în *Evanghelia după*

Toma, logia 77 (gnostic) : Iisus a spus : „Rupeți o creangă : sunt acolo. Ridicați o piatră : mă veți afla și acolo”.

◗ (vezi și *Maria*, *Teologie feministă*)

Bibliografie

Baring, A. and J. Cashford, 1993, *The Myth of the Goddess : Evolution of an Image*, Penguin : Harmondsworth.
Begg, E., 1985, *The Cult of the Black Virgin*, London : Arkana/Routlegde & Kegan Paul.
Campbell, J., 1976, *The Masks of God : Occidental Mythology*, Penguin : Harmondsworth.
L'Évangile Selon Thomas, 1975, Marsanne : Metanoia.
Gimbutas, M., 1982, *The Godesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 b.Ch.*, Berkley University of California Press.
Warner, M., 1976, *Alone of All Her Sex : The Myth and the Cult of Virgin Mary*, London : Weidenfeld & Nicolson.

Anca Jugaru